8 fr 10.

والتجرد والتجرم وغير ذلك والخامس لم فتعرف بالعلة والبرهان بجواب برير وأما الواسطة في الثبوت وأما الواسطة

في اللاثبات والتصديق فقط والسؤال عن شرح مقدم على جميع الأسئولة

فما لم يعرف ما المراد بالاسم اتجه ... لم يتطرق السؤال عن انه هل الحد موجود كما في

انه ما لم يعلم وجوده لم يطلب بتحقيقه بناء الحقيقة مهيته ... قوله لا جهة له وقس عليه

قولنا لا جنس له ولا فصل له فلا يمكن تحليله بالاجزاء المحمولة ولا مادة ولا صورة له

فلا يمكن تحديده بالاجزاء الخارجية ... كتحديد الانسان بانه نفس ببدن وبالحد التعريفي

للمهية والوجود ليس ... وهو حيثية الاباء عن العدم وهي حيثية العدم الاباء

عن العدم الوجود والوجود ثم ينتزع المهية من مراتبه التي دون مرتبة فوق التمام وهي قوابل

تعلمها ... حدود ... والوجود وعوارضه عوارض الوجود كالوحدة

والتشخص بمعنى منع الصدق على الكثرة والنورية والحيوة السارية والخيرية والعشق والشوق

لشعور وغيرها من العوارض التي تدور معه حيثما دار وعروضها بحسب المفهوم للحسب التحقق

للاتفاق محققة بنفس تحقق المعروض ... في السلب المهية عنه وعنها ... الشيء ...

والمهية انما هي للوجود حدود للاتفاق المحدودة بالحد الجامع المانع والمنع عن وجود القيد

عن الضيق فللكل مهية ذاتية تحاكي عن مقام وجهة الثاني ومهية عرضية تحاكي عن

مقام كماله الثانوي قولنا وعلل البيت جمع ... ولم نتعرض لقول آخر وهو انه

كسبي لا وجه له بل ظهر خلافه حتى انه بسيط وليس له مهية ذاتية ولا مهية عرضية

قولنا ان حقيقته ... ولكنها ان العلم بالحقيقة لا يمكن الا حضوريا والعلم الحصولي

مورد ان احد ما علم الشيء بمعلوليته له الذاتي والحقيقة لا ذات له ... ومعلوله

غاية ما يمكن ان يكون كالقابل بالنسبة المعنى فهو ... الحصول المنوط بحصول

مهيتها المحفوظة في الذهن والخارج ... كما هو مفاد الدليل المذكور ان

قلت فكيف يكون حقيقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهي بالمعنى الاعم قلت بقي للعلم

للعقل النظري العلم الحصولي بها ولكنه بالوجوه والعنوانات الحالية عليه

كالوجود العام والوجود المطلقة والنورية والخيرية والعلم والارادة

والقدرة وغيرها

من العوارض العينية المتأخرة الوجود ...

والمذهو ان كانت غير محققة حقيقة الوجود ...

الوجود العام البديهي العنواني كما ذكرنا ... ان وجه الشيء هو الشيء

بوجه ولما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة والفحص فيه كان علمه نوراً

[illegible]

ولكل صورة للعالم الطبيعي
لها نوعان احدهما ان الصورة
ما به الشيء بالفعل كما ان المادة ما به الشيء
بالقوة ولما كان العقل الكلي جامعا مع كل

يا واهب العقل لك المحامد   يا من هو اختفى لفرط نوره
الى جنابك انتهى المقاصد   الظاهر الباطن في ظهوره

ان يكون قد اقترب اجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون

بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهب العقل لك المحامد الى جنابك انتهى المقاصد الهبة افادة ما ينبغي
لا لعوض ولا لغرض والمراد بالعقل اما العقل الكلي الذي هو كصورة العالم الصحيح
وكفصل محصل له وبالجملة جهة وحدة له وقد كانت النفوس متوسطتين في قبول
تلك الفائدة والعائدة واما المراد به الفلعلة المستكملة بالحكمتين العلمية والعملية
والثاني هو الانسب بالمقام وفي هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة الى الفن و
الكتاب وفي المصراع الاول اشارة الى ان الله هو المبدء وفي الثاني انه المنتهى كما بدءكم
تعودون يا من هو اختفى لفرط نوره اي لا حجاب مسدول ولا غطاء مضروب بينه
وبين خلقه الا شدة ظهوره وقصور بصائرنا عن اكتناه نوره اذ المحيط الحقيقي
لا يصير محدودا مستورا فالحجاب مرجعه امر عدمي هو قصور الادراك وهو

الظاهر

يعني العقل كواسطة بين المادي القرف والمجرد المحض ولولا ...

... الاستفاضة ...

بنور وجهه استنار كل شي   ثم على النبي هاد الامة   وبعد فالعبد الاثيم الهادي

وعند نور وجهه سواه فيء   واله الغر صلوة جمة   لا زال مهديا الى الرشاد

يقول هاؤم اقرؤا كتابيه   منظومتي لسقم جهل شافيه   نظمتها في الحكمة التي سمت

في الذكر بالخير الكثير سميت

الظاهر الباطن في ظهوره اي في عين ظهوره باطن ايضا لما علمت من قصور المدارك
وان جعلت كلمة في للسببية كان المصرع كالنتيجة للاول وفيه تحلية للسانين
بذكر اسميه الشريفين بنور وجهه هو نور الوجود المنبسط المشار اليه
بقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله استنار كل شي اي كل ماهية من ماهيات
عوالم الارواح والاشباح وعند نور وجهه سواه وجود الكان او مهية فيء اما
الوجود الخاص فظ واما المهية فمع كونها ظلمة اطلاق الفيء عليها باعتبار اصل
التعلق بالغير ثم بعد واجب الوجود على النبي الختمي ص هاد الامة هداية تكوينية
بباطنه وتشريعية بظاهره واله الغر جمع الاغر من الغرة بياض الوجه اذ بانوارهم
تلالات السموات والارضون صلوة جمة وبعد اي بعد الحمد والصلوة فالعبد الاثيم
المحتاج الى رحمة الباري الهادي ابن المهدي السبزواري اوتيا كتابهما يمينا وحوسبا
حسابا يسيرا لا زال مهديا الى الرشاد دعاء لنفسه يقول متبجحا مستظهرا
بانه ليس في كتابه هذا الا المطالب الحقة الخالصة النقية والفوائد المهمة من
العلوم الحقيقية هاؤم اقرؤا كتابيه اقتباسا من الوحي الالهي منظومتي لسقم جهل
شافية هذا المصراع في موقع تعليل للمصرع الاول نظمتها في الحكمة التي سمت
اي علت في الذكر اي القران المجيد بالخير الكثير سميت قال تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الا ان الحكمة هي الايمان المشار اليه بقوله تعالى والمؤمنون كل

لأنها برسم بدا النور — أحجارها مشحونة من درر — سميته بغرر الفرائد

في صفحات من خدود الحور — بستانها موشح بالزهر — أودعت فيها عقد العقائد

ها أنا الخائض في المقصود — بعون ربي واجب الوجود — أزمة الأمور طراً بيده — والكل مستمدة من مدده

آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الآية وهي المعرفة بقول الحكماء الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ولأن الحكمة كما قالوا أفضل علم بأفضل معلوم أما أنها أفضل علم فلأنها علم يقيني لا تقليد فيه أصلاً بخلاف سائر العلوم لأن فضيلة العلم إما بفضيلة موضوعه وإما بوثاقة دلائله أو بشرافة غايته والكل حق هذا العلم بلا حاجة إلى البيان وأما أن معلومها أفضل المعلومات فلأن المعلوم بها سواء الحق تعالى شأنه من صفاته وأفعاله المبدعة والمخترعة والكائنة وما يقرب من ذلك والمعلوم في غيرها ليس إلا الأعراض كالكميات والكيفيات والحركات أو ما يجري مجراها لأنها أي الحكمة المتعالية والمنظومة باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية وقس عليه الضمير في البيت الثاني برسم متعلق بأي بانجري بدا النور في صفحات من بيانية خدود الحور أحجارها مشحونة من درر بستانها موشح بالزهر سميته هذا بدل من الكتاب لو نقل هذه وفقاً لقولنا فيها رعاية للترصيع غرر الفرائد الفريدة هي الجوهرة النفيسة والدر إذا نظم والغرر جمع الأغر وإما الغرر في عنوانات مسائل الكتاب فأما هكذا أو بفتح الأول مصدر غر وجهه أي ابيض وصار ذا غرة أودعت فيها عقد العقائد هذا من قبيل الحبير أيضاً ها أنا الخائض في المقصود بعون ربي واجب الوجود أزمة الأمور طراً بيده والكل مستمدة من مدده هذا البيت في موضع التعليل والمصراع الأول إشارة إلى

توحيد

[illegible]

ان كتابنا على مقاصد وكل مقصد على فرائد فالمقصد الاول فيما هو عم اولها كانت في الوجود والعدم

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم

مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه في غاية الخفاء

توحيد الذاتي والثاني اي الافعالي ان كتابنا مشتمل على مقاصد وكل مقصد
مشتمل على فرائد فالمقصد الاول فيما هو عم اي في الامور العامة ومن العلم الالهي كما
كان السماع الطبيعي المسمى بسمع الكيان في العلم الطبيعي اوليه اي الفريدة الاولى من
المقصد الاول كانت في الوجود والعدم غور في بداية الوجود وانه غني عن التعريف
الحقيقي وان ما ذكروه من المعرفات تعريف لفظي معرف الوجود كالثابت العين
او الذي يمكن ان يخبر عنه او غير ذلك شرح الاسم قال الشيخ الرئيس في النجاة ان الوجود
لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في
النفس بلا واسطة وليس اي المعرف بالحد حيث ان الوجود بسيط لا فصل له ولا جنس له
كما سيجيء ولا بالرسم لان الرسم يكون بالعرضي الذي من الكليات الخمس التي مقسمها
شيئية الماهية والوجود وعوارضه ليست من سنخ الماهية ولان المعرف لا بد ان
يكون اظهر واجلى من المعرف ولا اظهر من الوجود مفهومه اي مفهوم الوجود
من اعرف الاشياء وكنهه وهو الحقيقة البسيطة النورية التي حيثيتها ذاتها حيثية
الاباء عن العدم ومنشأية الآثار والتي ذالت لمفهوم تعنونه في غاية الخفاء وبهذا البيت
جمع بين قول من يقول انه بديهي اي مفهومه وقول انه لا يتصور اصلا اي حقيقته وكنهه
اذ لو حصلت في الذهن فاما يترتب عليها اثارها فلم يحصل في الذهن اذ الموجود في الذهن

العلم الطبيعي مشتمل على كتب منها كتاب سمع الكيان وفيه يبحث عن الجسم المطلق ومنها كتاب السماء والعالم وفيه يبحث عن الجسم البسيط ومنها كتاب ... وفيه يبحث عن المركب الغير التام ومنها كتاب المعدن وفيه يبحث عن المركب التام الذي ليس بنمو ولا شعور ومنها كتاب النبات وفيه يبحث عن الذي له نمو بلا شعور ومنها كتاب الحيوان وفيه يبحث عن الذي له نمو وشعور وليس له تعقل ومنها كتاب النفس وفيه يبحث عن الذي له نمو وشعور وتعقل

البديهي

ان الوجود عندنا اصيل دليل من خالفنا عليل لانه منبع كل شرف والفرق بين نحوى الكون يفى

حقيقة
ما لا يترتب عليه الاثار المطلوبة واما ان لا يترتب فلم يكن الوجود التى هى عين منشئية

الاثار وايض كلما يرتسم بكنهه فى الاذهان يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل وجوده

والوجود لا ماهية له وماهية التى هو بها هو عين حقيقة الوجود ولا وجود زايدا عليها حتى يزول

عنها ويبقى نفسها محفوظة فى الذهن فى اصالة الوجود اعلم ان كل ممكن زوج تر

كيبى له ماهية ووجود والماهية التى يقولها الكلى الطبيعى ما يقال فى جواب ما هو ولم يقل احد من

الحكماء باصالتهما معا اذ لو كانا اصليين لزم ان يكون كل شئ شيئين متباينين ولزم التركيب الحقيقى

فى الصادر الاول ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية وكونها غير ذلك من التوالى الفاسدة

بل اختلفوا على قولين احدهما ان الاصل فى التحقق هو الوجود والماهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه

متحد به وهو قول المحققين من المشائين وهو المختار كما فى النظم ان الوجود عندنا اصيل وثانيهما

ان الاصل هو الماهية والوجود اعتبارى وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى

قدس سره وهو المشار اليه بقولنا دليل من خالفنا عليل مثل ان الوجود لو كان حاصلا فى الاعيان

لكان موجودا فله ايض وجود ولوجوده وجود الى غير النهاية وهو مزيف بان الوجود موجود

بنفس ذاته لا بوجود اخر فلا يذهب الامر الى غير النهاية وقس عليه ساير ادلته المذكورة باجوبتها

فى المطولات ولا نطيل هذا المختصر بذكرها ثم اشرنا الى العضاد لتلك المذهب المنصور وهى شتى الاول

قولنا لانه منبع كل شرف حتى قال الحكماء مسئلة ان الوجود خير بديهية ومعلوم انه لا شر فى

ولا خير فى المفهوم الاعتبارى والثانى قولنا والفرق بين نحوى الكون اى الكون الخارجى

والكون

والكون الذهنى يعنى باثبات المط بيانه ان المهية فى الوجود الخارجى يترتب عليه الاثار المطلوبة
منها وفى الوجود الذهنى بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققا بل المتحقق هى المهية وهى محفوظة فى
الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجى والذهنى والتالى بط فالمقدم مثله والثالث
قولنا كذا نفى باثبات المط لزوم السبق بالذات فى العلية اى فى كون شئ علة لشئ مع عدم
جواز التشكيك فى المهية بيانه انه يجب تقدم العلة على المع ولا يجوز التشكيك فى المهية
فاذا كانتا من نوع واحد او جنس واحد كما فى علية نار لنار او علية الهيولى والصورة للجسم
او العقل الاول للثانى وكون الوجود اعتباريا لزم كون المهية النوعية النارية مثلا فى انها نار
متقدمة والمهية النارية فى انها نار موخرة والمهية الجنسية الجوهرية فى انها جوهر متقدمة
بما هى فى العلة وهى فى انها جوهر متاخرة بما هى فى المع فيلزم التشكيك فى الذاتى وقد جمع جم
غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفى التشكيك فى المهية وعلى القول باصالته فالمتقدم و
المتاخر وان كانتا مهية لكن ما فيه التقدم والتاخر هو الوجود الحقيقى والرابع قولنا كون
المراتب اى مراتب الشديد والضعيف الغير المتناهية كما دل عليه قولنا فى الاشتداد لان
الاشتداد حركة والحركة متصلة وكل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية انواعا
لكل منها مهية متحصلة استناد للمراد بيانه ان مراتب الشديد والضعيف فى الاشتداد كا
الاستحالة انواع متخالفة عندهم وتلك المراتب غير متناهية حسب قبول المتصل انقسامات
غير متناهية فلو كان الوجود اعتباريا كان فى الوحدة والكثرة تابعا للمنتزع منه اعنى المهيات

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت فاطبة الاشياء لولم يحط بوصل وحدة ما
اذ غيره ثار كثرة انث ماوحد الحق لا كلمته الا انما الوحدة دارت معه مس

وهي هنا غير متناهية متاصلة كان انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين المبدء و
المنتهى بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة فانه يحيط اينظم شتاتها ولا ينفصم به متفرقها فكان
هنا امر واحد كما في المتداخ القارة او غير القارة حيث ان كثرتها بالقوة والخامس قولنا
كيف لا يكون الوجود اصلا في التحقق وبالكون المراد بها يرادف الوجود عن استواء اي استواء
نسبة الوجود والعدم متعلق بقولنا قد خرجت فاطبة الاشياء اي المهية اذ الشيء بمعنى المشيء
وجوده وهو المهية وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة انه باتفاق الفريقين المهية من حيث
هي ليست الا هي وكانت نسبتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتباريا فما
المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فان ضم معدوم الى معدوم لا يصير منا
الموجودية وقول الخصم ان المهية من حيث هي وان كانت في حد الاستواء الا انها من حيثية مكتسبة
من الجاعل بعد الانتساب اليه صارت مصداقا لحمل الموجود خال عن التحصيل اذ بعد الانتساب
ان تفاوتت حالها فما به التفاوت هو الوجود وان تحاشى الخصم عن اسمه وكانت تلك الاضافة
اشراقية لا مقولية لانها اعتبارية كالوجود الاعتباري وان لم تتفاوت ومع هذا كانت
مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب وان لم يستحق كانت باقية على الاستواء هف والسادس قولنا
لولم يوصل الوجود وحدة ما حصلت اذ غيره وهو المهية لان اصالتها محل النزاع ثار كثرة
انث واذا كان كذلك ما وحد الحق ولا كلمته ولا صفاته الا انما اي بحقيقة الوجود لذ
الوحدة دارت معه بيانه انه لولم يكن الوجود اصيلا لم يحصل وحدة اصلا لان المهية

ثار

مثار الكثرة ومظهرها الاختلاف فان الماهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات وبها يثير غبار الكثرة
في الوجود فان الوجود يتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات كما ان الوجود مركزها وعليه فلك الوحدة
واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهو هوية كالانسان كاتب والضاحك الكاتب ضاحك
اذ المفروض ان جهة الوحدة وهي الوجود اعتبارية والاصل هو شيئية مهية الانسان ومفهوم
الكاتب والضاحك والمفاهيم ذاتها الاختلاف وتصحح الغيرية واين احدها من الاخر ولا
يتم مسئلة التوحيد التي هي اس المسائل لا توحيد الذات لانه اذا كانت المهية اصلا لا يكون
بين الواجبين المفروضين مابه الاشتراك حتى يتركب كل منهما مما به الاشتراك ومابه الامتياز لان
المفروض ان ذاتيهما المهية والمهيات المختلفات بالذات فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم
التركيب ولا توحيد الصفات لانه اذا كان الوجود اعتباريا لا يمكن ان يحكم العقل بان مفاهيم
العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة ولا هي مع الذات المقدسة
الوجوبية واحدة اذ المفروض ان لا جهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي فيمقام وجودها
واحدة وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كل مع الاخر والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها
لانها ايض على هذا التقدير ماهية من المهيات فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات ولا
توحيد فعل الله وكلمته لانه على هذا لم يكن الصوادر الا الماهيات المخالفة التي لكل منها
جواب عند السؤال عنه بما هو وبون في حقهما اين المجرد من المادي واين السماء من الارض واين
الانسان من الفرس وهكذا فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقوله تع اينما تولوا فثم وجه الله

يعطى اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم وانه ليس اعتقاده ارتفع اذا التعين اعتقاده امتنع

ومعلوم ان وجه الواحد واحد واتى كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقوله نعم وما امرنا الا واحدة

بخلاف ما اذا كان الوجود الذى يدور عليه الوحدة بل هى عينه اصله فانه يتوافق فيه المتخالفات

ويتشاركه فيه المتباينات وهو الجهة التورانية التى انطمس بها الظلمات وهو كلمته ومشيته ود

وغيرها من الصفات الفعلية فى اشتراك الوجود هذه المسئلة ايضا من امهات المسائل الحكمية

منها يستنبط حقيقة مذهب الفهلويين الذى سيجئ ذكره فانه اذا كان مفهوم الوجود مشتركا

فيه لجميع الاشياء ومعلوم ان مفهوما واحدا لا ينتزع من حقايق متباينة بما هى متباينة لم يكن

الوجودات حقايق متباينة بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك والدليل عليه من وجوه الاول ما

اشير اليه بقولنا يعطى اشتراكه اى اشتراك الوجود معنى صلوح المقسم بان يقسم الوجود الى وجود

الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا والمقسم لابد وان يكون

مشتركا بين الاقسام والثانى ما اشير اليه بقولنا كذلك اى يعطى اشتراكه اتحاد معنى العدم اذ لا

تمايز له فى العدم والوجود نقيضه ونقيض الواحد واحد والا ارتفع النقيضان و الثالثة

ليس اعتقاده اى اعتقاد الوجود ارتفع اذا اى حين التعين كالجوهرية او العرضية وهو كلفظا

الخصوصية فى قول صاحب حكمة العين والا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية اعتقاده

مبتدا خبره امتنع والجملة خبر للتعين تقريره انا اذا اقمنا الدليل على ان العالم لابد له من مؤثر

موجود اعتقدنا وايقنا بوجود المؤثر ثم لو حصل لنا التردد فى انه واجب او جوهر او عرض لم يتقدح

ذلك التردد فى الاعتقاد المذكور فاذا اعتقدنا انه واجب ثم بدا لنا ذلك الاعتقاد باعتقاد

انه

انه ممكن ان يقع الاعتقاد بانه واجب لا ان يقع الاعتقاد بانه واجب موجود فلولا اشتراكه لا ارتفع
الاعتقاد بكونه موجودا بارتفاع اعتقاد انه واجب والتالي باطل فالمقدم مثله والرابع ان كلا من
الموجودات الآفاقية والانفسية آية الجليل جل جلاله وعلامته كما قال في كتابه المجيد سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وعلامة الشيء لا تباينه من جميع الوجوه بل
يكون كالنفي من الشيء وهل يكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركا
بين الموجودات لما كانت بانه نعم والحال ان الموجودات بما هي موجودات آيات له نعم مسطورة
في كتاب التكويني الآفاقي وكتابه التكويني الانفسي كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق
لهما موافقة الوجود الكتبي واللفظي للوجود الذهني والعيني والخامس ان خصمنا كابي الحسن
الاشعري وابي الحسين البصري وكثير من معاصرينا من غير اهل النظر النافين للاشتراك المعنوي
حذرا من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول والحال ان السنخية كسنخية الشيء والفيء من
شرائط العلية والمعلولية قد قال بالتعطيل اي عن معرفة ذاته تعالى وصفاته لانا اذا قلنا انه
موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق وان كان بعض مصاديقه
فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة وغيره كان محدودا وفي غيره محدودا ونسبته ظلا
وفيئا لا اصلا او شيئا فقد جاء الاشتراك وهؤلاء يفرون منه ومن لوازمه فرار المزكوم من
رايحة المسك وان لم يحمل على ذلك المفهوم بل على انه مصداق لمقابل ذلك الطبيعة ونقيضها
ونقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدء الموجود نعوذ بالله منه وان لم نفهم

ان الوجود عارض للمهية تصورا واتحاد هوية لصحة السلب على الكون فقط ولا انتقاء حمله الى الوسط

ثبات فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة وكذا اذا قلنا انه ذات مذوت الذوات وانه شيء مشيء الاشياء
فاما ان يفهم الذوات والا شيء تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما ان نعطل ومثل القول في
الصفات فانا اذا قلنا انه عالم او يا عالم بعنوان اجراء اسمائه الحسنى في الادعية والاوراد واما
ان يعني من لا ينكشف لديه الشيء فقد جاء الاشتراك ولو ادمنا ولا فقد جاء المحذورات الاخر
تعطلوا العقول عن المعارف والاذكار الا عن مجرد لغلقة اللسان وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثير
من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق والتباس ما اشير اليه بقولنا تمامه
ايد الادعاء اي دعوى الاشتراك المعنوي ما نقله الفخر الرازي في شرحه للاشارات عن القوم
وهو ان مخففة عن المثقلة جعله اي جعل الوجود قافية لابيات ايطاء وهو تكرار
القافية المعيب عند البلغاء فدل على ان له معنى واحدا ولو كان مشتركا لفظيا لم يلزم من الجعل
المذكور ايطاء كما لو جعل لفظ العين قوافي الابيات بل ينبغي ان يحكم بالتحسين لانه يصير ها
من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية   في زيادة الوجود على المهية
خلافا للاشعري حيث يقول بعينيته لها هاهنا بمعنى ان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر
لان المحققين من الحكماء قالوا ان زيادته عليها في الذهن لا في العين بل ولا في حاق الذهن بل بتحليل
وتعمل من العقل فان الكون في الذهن ايضا وجود ذهني كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
لكن العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين بنحو عدم الاعتبار
لا اعتبار العدم وبعبارة اخرى جهد التعمل الشديد في تخلية المهية عن مطلق الوجود ولبست المهية

بالجعل

ولانفكاك منه في التعقل ولاتحاد الكل والتسلسل

بالحمل الاولي الذاتي وجودا وان كانت بالحمل الشايع الصناعي وجودا وكذا التخلية والتجريد
ان الوجود عارض للمهية عروضا ذهنيا بكيفية نفس شيئية المهية لا خارجيا مقتضيا لوجود المعروض
سابقا تصورا واتحادا هوية في الواقع ثم اشرنا الى دلائل اربعة على العروض الاول قولنا لصحة السلب
المعهود بين القوم بجعل الاضافة واللام للعهد على الكون فقط اي يصح سلب الوجود عن المهية ولا
يصح سلبها عن نفسها ولا سلب في اثباتها عنها فليس عينا ولا جزءا لها والثاني قولنا لافتقار حمله
اي حمل الوجود على المهية الى الوسط اي ما يقرن قولنا لانه كما عرفه الشيخ قولنا العقل موجود
مفتقر الى الدليل وحمل المهية وذاتياتها غير مفتقر اليه لان ذاتي الشيء بين الثبوت له فليس عينا
ولا جزءا لها والثالث قولنا لانفكاك للمهية والتنكير للنوعية اشارة الى التحليل والتعمل المذكورين
منه اي من الوجود في التعقل اي نعقل المهية كمهية المثلث ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني
وغير المعقول غير المعقول فثبت زيادته عليها والرابع قولنا لاتحاد الكل اي للزوم اتحاد كل
المهيات لو كان الوجود عينا لها لانه معنى واحد فيكون حمل الوجود عليها او حمل بعضها على بعض
حملا اوليا لان الكلام في العينية والمغايرة بحسب المفهوم واللازم بط بالضرورة وعلى هذا التقدير
لا يمكن التزام هذا اللازم بناء على ما نسب الى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود كما في الشوارق لان
ما قالوا في مقام شيئيات المهيات والمفاهيم فلا يمكنهم التزام الاتحاد والرابع لزوم التسلسل لو كان
الوجود جزءا للمهية بيان اللزوم انه على هذا كان لها جزء اخر موجود لامتناع تقوم الموجود با

في مقام وجودها الحقيقي واما في

والفرد كالمطلق منه الحصص زيد عليها مطلقا عمّا وخص

المعدوم فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء وهكذا فيلزم ذهاب اجزاء المهية الى
غير النهاية فيمتنع تعقل مهية من الماهيات بالكنه وهو بط لانا نتصور كثيرا من المهيات بجميع ذاتياتها
الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة وكون هذا تسلسلا ان كانت هذه الاجزاء المترتبة
خارجية ظ واما ان كانت اجزاء عقلية فلانها متحدة في الوجود لا في مقام تجوهرها وانما هي
متمايزة بحسب نفس الامر كيف وهذا ملاك سبقها بالتجوهر هذا على قول القائلين باصالة المهية
واما على القول باصالة الوجود فنقول اتحادها في الوجود في مهيات البسايط الخارجية واما في
مهيات المركبة الخارجية فهي عين المواد والصور والتفاوت بالاعتبار فاذا كانت غير متناهية يلزم
التسلسل المحذور ولزوم التسلسل في موضع ما يكفي في المحذورية وفي تحقق الطبيعة والفرد من الوجود
كالمطلق منه وهو المفهوم الوجود المطلق والحصص وهي نفس المفهوم مضافا الى مهية مهية
بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجة زيد عليها اي على المهية مطلقا تعميم في الفرد
عمّا وخصّا اي عاما وخاصا بيان للاطلاق والمراد بالعموم والخصوص هنا السعة والضيق بحسب الوجود
العيني الغير المنافي للفردية وهذا كثير الدور على السنتنا طبقا لاهل الذوق فيطلقون على الوجود
الحقيقي المنبسط الصدق على كثير من لفظ الكلي والعام والمطلق ويعنون المحيط الواسع وعلى نحو وجود
الحقيقي لفظ الخاص والمقيد والجزئي ويعنون المحدود والمحاط ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ
الكلي على رب النوع والمقصود ان ههنا ثلثة اشياء كل منها مغاير للماهية المفهوم العام البديهي من

الوجود

والحق ماهيته انيته   سابق مع لاحق فقد اتحد   الفهلويون الوجود عندهم

اذ مقتضى العروض معلولية   او لم تتصل سلسلة الكون بحد   حقيقة ذات تشكك تعم

الوجود وحصصه وافراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمى بالفيض المقدس وانحاء الوجودات
الخاصة التي هي طوارد الاعدام عن الماهيات والاولان كما هما زائدان على الماهية كذلك زائدان على الثالث
وليسا ذاتيين له انما الذاتي هو المفهوم العام للحصص والاشارة في المقامات الثلثة بقولو بالعينية
اي ليس ههنا وجود عام ولا حصص منه ولا افراد له سوى الماهيات المخالفة   في ان الحق تع
انيته صرفة   والحق الاول تع شانه قال المعلم الثاني يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول
ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه والاول تع حق من
جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه لكنا اذا قلنا انه حق فلانه الواجب
الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل الا كل شيء ما خلا الله باطل انتهى ماهيته اي ما به هو هو
انيته اضافة الانية اليه تع اشارة الى ان المراد بانيته الوجود الخاص الذي به موجوديته
لا الوجود المطلق المشترك فيه لانه زائد في الجميع عند الجميع نحو صرف النور ويحت الوجود الذي هو عين
الوحدة الحقيقية والهوية التشخيصية اذ مقتضى العروض لو كان وجوده عرضيا للماهية بان يكون شيئا
ووجودا كما ان الممكن ماهية ووجود معلولية اي معلول الوجود العارض لان كل عرضي معلل
حيث انه عرف الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل فوجوده اما معلول المعروض به والعلة متقدمة
بالوجود على المعلول وذلك الوجود الذي هو ملاك التقدم اما عين ذلك الوجود المعلول فسابق هو
وجود المعروض مع لاحق هو الوجود العارض قد اتحد فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما غير ذلك

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم مراتبا غنى وفقرا تختلف كالنور حيث ما تقوى وضعف

الموجود المعرّف في نقل الكلام اليه والغرض ان الوجود عارض وهو ايضا معرّف للمعروض وهكذا واليه اشرنا
بقولنا اولم تصل سلسلة الكون اى الوجود لحد اى الحد فيلزم التسلسل واما معلول لغير المعروض فيلزم
امكانه اذ المعلولية للغير منافى للواجبية واغا لم نتعرض له لظهور بطلانه ولك ان تدرجه فى النظم
لان ذلك الغير اما ممكن فيعود ومفسدة الدور تقدم الشئ على نفسه واما واجب آخر فيتسلسل لان
الكلام فيه كالكلام فى الاول حيث ان عينية الوجود للذات من خواص الواجب   فى بيان الاقوال
فى وحدة حقيقة الوجود الفهلويون من الحكماء والفهلوى معرب پهلوى الوجود عندهم
حقيقة ذات اى صاحبة تشكك تعم مراتبا مفعول تعم غنى وفقرا على سبيل التمثيل فكذا شدة
وضعفا وتقدما وتأخرا وغير ذلك تختلف كالنور اى النور الحقيقى الذى هو حقيقة الوجود اذ
النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره وهذا خاصية حقيقة الوجود لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها
الذى هو ماهيات سموات الارواح واراضى الاشباح كالنور الحسى الذى هو طبيعة متشككة ذات
مراتب متفاوتة حيث ما تقوى ذلك النور الحسى وضعف فالاختلاف بين الانوار ليس اختلافا
نوعيا بل بالقوة والضعف فان المعتبر فى النور ان يكون ظاهرا بالذات مظهرا للغير وهذا متحقق
فى كل واحدة من مراتب الاشعة والاظلة فلا الضعف قادح فى كون المرتبة الضعيفة نورا ولا
القوة والشدة ولا التوسط شرطا ومقومة الا للمرتبة الخاصة بمعنى ما ليس بخارج عنها او
داخل فالقوى هو النور والمتوسط ايضا هو هو وكذا الضعيف فللنور عرض عريض باعتبار

وعند مشائية حقايق متباينة وهو لدي زاهق

مراتبه البسيطة ولكل مرتبة ايض عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعددة فكل حقيقة
الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وغيرها بحسب اصل تلك الحقيقة
فان كل مرتبة من الوجود بسيط ليس الشديد مركبا من اصل الحقيقة والشدة وكذا الضعيف ليس الا
الوجود والضعف عدمي كالنور الضعيف حيث انه غير مركب من اصل النور والظلمة لانها عدم و
كالحركة البطيئة حيث انها غير مركبة من الحركات والسكنات بل قدر من الامتداد على هيئة خاصة وكذا
التقدم في الوجود المتقدم ليس مقوما والا لتركب الوجود بسيط ولا بلزم عارضا والا لكان
جائز التاخر والحال ان جواز تاخره ساوق جواز الانقلاب وان لم يعتبر في اصل الحقيقة وكذا التاخر
للوجود المتاخر وجميعها بما هي وجود ومقيسة الى العدم كاشعة واظلة مقيسة الى ظلمة محضة و
وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود وبما هي شيء لم يتخلل الا شيئية فيه وبما ان ما به الامتياز في
شيئية الوجود عين ما به الاتفاق لبساطته لا في شيئية المهية وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة
والضعف والكمال والنقص والتقدم والتاخر تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة وان لم تكن الكثرة
التي من حيث الاضافة الى المهيات الامكانية كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة ليست
من جنس الوحدات المش والوجود عند طائفة مشائية من الحكماء حقايق متباينة صفة
لحقايق بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول ليلزم التركيب بكون الوجود المط جنسا ولا بالمصنفات
والمشخصات ليكون نوعا بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى انه خارج محمول لا انه عرضي بمعنى المحمول

لان معنى واحدا لا ينتزع   مما لها توحد ما لم يقع

بالضميمة وهو اى هذا المذهب لدى زاهق باطل لان معنى واحدا لا ينتزع مما اى من اشياء
لها توحد ما ابهامية لم يقع بيان ذلك انه لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة بما هى
متخالفة بلا جهة وحدة فى الحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيرا والتالى بط فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه ح يكون المصداق والمحكى عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة
المتكثرة ان قلت لا نم بطلان التالى وادعاء الضرورة فيه غير مسموع والسند ان الواحد الجنسى
عين الكثير النوعى والواحد النوعى عين الكثير العددى قلت فرق بين ان يكون الواحد عين الكثير
وبين ان يكون تحته الكثير والسند من هذا القبيل ان قلت اليس يحمل النوع على الافراد مثلا و
الحمل هو الاتحاد فى الوجود قلت بلى ولكن الموضوع فى الحقيقة جهة الوحدة فى الافراد فان جهات
الكثرة فى افراد الانسان مثلا هى العوارض كالكم والكيف والوضع وغيرها ومعلوم ان كل شئ
فى نفسه ليس الا نفسه وايض لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هى متخالفات فاما
ان يعتبر هذه الخصوصية فى صدقه لم يصدق على الذى له خصوصية اخرى مما تحته واما ان يعتبر
الاخرى لم يصدق على ما له هذه وان اعتبر المجموع فلا وجود له سوى كل واحدة واحدة وعلى تقدير
وجود على حدة له يكون الواحد عين الكثير ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهية واحدة
ولا تفاوت بين المهية والحقيقة الا باعتبار وعاء الذهن والخارج بل مجرد هذا كاف فى ابطال
مذهب المشائية لان مفهوم الوجود كالمهية لحقيقته وانكانت الخصوصيات ملغاة فالقدر

المشترك

كان من ذوق التاله اقتنص من قال ما كان له سوى الحصص

المشترك هو المحكي عنه وهو واحد واما صدر المتالهين ره فقد جعل في الاسفار والمبدء والمعاد وغيرهما هذا الحكم اعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق مختلفة من حيث التخالف من الفطريات كان من مذهب منسوب على زعم المحقق الدواني الى ذوق التاله اي التوغل في العلم الالهي والتاله للمبالغة كما في التطيب اذ زيادة المباني تدل على زيادة المعاني اقتنص واحذ من قال من المتكلمين ما نافية كان له اي للوجود افراد حقيقية متخالفة بالذات او بالمراتب الكمالية او النقيصة سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المط المتفاوتة عندهم بمجرد عارض الاضافة الى مهية فالوجود عندهم اعتباري والحصص الذهنية كبياض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج حيث انها متماثلة متفقة في اللوازم والافراد الخارجية المتخالفة على مذهب المشائين كالاجناس العالية المتوسطة المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة والمراتب الخارجية على مذهب الفهلويين كمراتب الانوار المتفاوتة كما في المظم وقد اشرنا بهذا البيت الى قولين احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتالهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فانهم قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهي واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه وانما التكثر في المهيات المنسوبة الى الوجود وليس الوجود قائم بالمهيات وعروضها واطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى انها نفس الوجود وعلى المهيات بمعنى انها المنسوبة الى الوجود مثل المشمس واللابن والتامر ونحوها وهذا المذهب وان ارتضاه جم غفير لكنه عندنا غير صحيح لانهم

والحصة للكلي مقيد ايجي تقييد جزء وقيد خارجي

حيث قالوا باصالة الماهية يلزم عليهم القول بالثاني للوجود وان في دار التحقيق سنخين واصلين

واما نحن فنعتقد ان ذوق الماهية يقتضي سنخا واحدا واصلا فاردا لاصالة الوجود ولاعتبارية الماهية

اذ الشيئية منحصرة فيهما والامر في الاصالة يدور عليهما فاذا بطل اصالة الثاني تعين اصالة الاول فالمضاف

اليه هو الوجود والاضافة اشراقية هي الوجود والمضاف ايضا انحاء الوجودات التي هي المتعلقات بنفسها

المندكة بذاتها بالمرتبة الغير المتناهية في الشدة النورية بل اصطلحنا على تسميتها بالتعلقات

والروابط المحضة لا انها اشياء لها التعلق والربط وثانيهما قول المتكلمين المذكور ولما كان

هذا القول بظاهره باطلا اردنا تاويله بارجاعه الى الاول بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على

الحقيقة بان يكون مرادهم بكون الوجود مفهوما واحدا كونه حقيقة واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب

الى ذوق المتالهين ومرادهم بحصص التجليات التي لا تستلزم تكثرا في المتجلي الا في النسب كما قالوا

لا تكثر في مفهوم الوجود الا بمجرد عارض الاضافة وكما ان الحصة نفس ذلك المفهوم الواحد مع

اضافة المخصوصية داخلة بما هي اضافة لا بما هي مستقلة في اللحاظ لانها حينئذ تصير طرفا هكذا

كل معنونها اعني الحصة الحقيقية التي هي نفس حقيقة الوجود مع اضافة اشراقية وتجل ذاتي بما

هي ربط محض بحيث لا ينفك في اللحاظ عن الحقيقة والحصة هي الكلي مقيدا بحيث مفصول لضرورة الشعر

تقييد جزء بما هو تقييد لا بما هو قيد وقيد خارجي فالحصة لا تغاير نفس الكلي الا بالاعتبار

لان القيد خارج والتقييد بما هو تقييد وان كان داخلا الا انه امر اعتباري لا حكم له في نفسه بل

بنفسه

للشيء غير الكون في الاعيان — كون بنفسه لدى الاذهان
للحكم ايجابا على المعدوم — ولانتزاع الشيء ذي العموم
صرف الحقيقة الذي ما كثرا — من دون منضماتها العقل يرى

غ للوجود الذهني للشيء اى للمهية غير الكون في الاعيان لانفسية له بهذه الحيثية
وهو الوجود الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه كون بنفسه ومهيته هذا اشارة الى ما هو
التحقيق من ان الاشياء تحصل بانفسها لدى الاذهان وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك
الآثار لم نقل في الاذهان بالاشباح الى ان قيام الاشياء بها قيام صدوري لا حلولي كقيام
الاشياء بالمبادي العالية ولا سيما مبدء المبادي ثم اشرنا الى وجوه من الادلة الاول قولنا للحكم
ايجابا اى نحكم حكما ايجابيا على المعدوم اى ما لا وجود له في الخارج كقولنا بحر من زيبق بارد
بالطبع واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ
ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن و الثاني قولنا لانتزاع الشيء ذي العموم اى نتصور
مفهومات تتصف بالكلية والعموم بحذف ما به الامتياز عنها والتصور اشارة عقلية والمعدوم المطلق
لا يشار اليه مطلقا فهي بنحو الكلية موجودة وليس في الخارج لان كل ما وجد في الخارج جزئي ففي الذهن
والثالث قولنا صرف الحقيقة اية حقيقة كانت الذي صفته صرف ما نافية كثر الالف للاطلاق
من دون منضماتها اى غرائبها واجانبها كالمادة ولواحقها العقل يرى اى يعرف فصرف الحقيقة
مفعول يرى قدم عليه والحاصل ان صرف كل حقيقة باسقاط اضافته عن كل ما هو غيره من الشوائب
الاجنبية واحد كالبياض فانه اذا اسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها
من الزمان والمكان والجهة وغيرها مما الحقه بالذات او بالعرض كان واحدا اذ لا ميز في صرف الشيء فهو

والذاتي انحاء الوجود احفظ جمع المقابلين منه قد لحظ نجوهر مع عرض كيف اجتمع ام كيف تحت الكيف كل قد وقع

هذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها ما هو من غرائبه موجود بوجود وسيع

واذ ليس في الخارج لانه بنعت الكثرة والاختلاط ففي صقع شامخ من الذهن وهذه الوجوه

الثلثة من وقفها جليه لان بعضها يثبت المط من مسلك الموضوعية الموجبة وبعضها من مسالك

الكلية وبعضها من مسلك الوحدة وايض وبعضها من مسلك التصديق وبعضها من مسلك التصور

ولان مباديها مختلفة فان مؤنة قاعدة الفرعية لا يحتاج اليها فيما عدا الاول وكذا مبادى الاخرين

فلا وجه لقول المحقق اللاهيجي في الشوارق بعد نقل مسلك الكلية من المواقف وشرح المقاصد ان

هذا داخل في الوجه الذى يتمسك فيه بالحكم الايجابى على المعدوم والذاتى اى الماهية وذاتياتها في

انحاء الوجودات الخارجية والذهنية عالية كانت او سافلة حفظ كما اشتهر بينهم ان الذاتي لا

يختلف ولا يتخلف فهذا حكم صدقه العقل ولكن عارضه ونازعه ان جمع المقابلين منه اى من

انحفاظ الذات والذاتى قد لحظ ولزم بنظر العقل ايض وهو نجوهر مع عرض كيف اجتمع

هذا تعيين للمتقابلين بما للزوم ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس لها وقد تقرر انحفاظ

الذاتيات في انحاء الوجودات كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جواهر اينما وجدت

وغير حالة حيثما تحققت فكيف جاز ان يكون حالة كما هو مذهبهم في الذهن وهو محل مستغن

عنها في وجوده والحال في المستغنى عرض ام منقطعة بمعنى بل كيف تحت مقولة الكيف كل من

المقولات التسع قد وقع هذا اشكال اخر اصعب من الاول وبيانه ان القوم قد عدوا العلم كيفا نفسانيا

والعلم

فانكر الذهني قوم مط بعض فاما من حصول فرقا وقيل بالاشباح الاشيا انطبعت وقيل بالانفس وهي انقلبت

والعلم عين المعلوم بالذات والمعلوم بالذات قد يكون جوهرا وقد يكون كما وقد يكون مقولة اخرى
فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف وانما قلنا هذا اصعب لان الاول لان العرض عرض عام للمقولات التسع العرضية
في الكيف وانما قلنا لكونه من العروض وهو وجودها في الموضوع فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذهني
عرضا اذ لا يصير جنسا له بخلاف الكيف فانه جنس عال فاذا كانت الصورة العلمية جوهرا كالانسان والفرس او
كما او وضعا كالسطح او الانتصاب لزم ان يكون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين ومجنسا بجنسين فهو شيء
واحدة بحسب ذاته واذا كانت كيفا محسوسا مثلا كالسواد لزم ان يكون شيء واحد كيفا محسوسا وكيفا نفسانيا
معا فهذه الاشكال جعل العقول حيارى والافهام صرعى اختار كل مهربا فانكر الوجود الذهني فرارا
من هذا ونظائره قوم من المتكلمين مط وانكان بنحو الشبح وجعلوا العلم بالشيء مجرد الاضافة وبطله
العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاته بعض وهو الفاضل القوشجي فاما بالذهن من حصول فيه في التنكير
الذي للتنويع اشارة الى ما اصطلح عليه فرقا فقال ان في الذهن عند تصورنا الجوهر امرين احدهما
ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول
الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات
النفسانية فح لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة شيء واحد جوهرا وعرضا وعلما ومعلوما او
كليا وجزئيا انتهى وتصويره انه اذا فرض شكل مجوف بمرآة من بلور او ماء من جميع الجوانب بحيث

المنطبعة

انطبع صورته فيها فههنا امران احدهما شيء ليس قائما بالمرآة ولكنه منها وهو ذو الصورة وثانيهما

شيء قائم بالمرآة وهو نفس الصورة المنطبعة نقس عليه ما في مرآة الذهن هذا مذهبه وفيه وفيما

وقيل والقائل جماعة من الحكماء بالاشباح لا بالانفس الاشياء انطبعت في الذهن فلا يلزم

كون شيء واحد جوهرا وعرضا او عرضا جوهرا وكيفا مثلا لان بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء

ذي الذاتي وعلى القول بالشبح لا يحصل بنفسه وماهيته في الذهن وانت خبير بان الوجود الذاتي على ثبوت

الوجود الذهني انما دلت على وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا ما يغايرها في الماهية

ويوافقها في بعض الاعراض كما لا يخفى وقيل والقائل هو السيد السند صدر الدين انطبعت الاشياء

في الذهن بالانفس اي بانفسها وماهياتها وهي اي والحال ان نفس الماهيات انقلبت وقد بين

مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدمة بانه لما كانت موجودية الماهية متقدمة على نفسها مع

قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا والموجود الذهني والخارجي متخالفان بالحقيقة

فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان تبدل الماهية ايضا

فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية اما جوهر او كم او كيف ومن مقولة اخرى واذا تبدل

الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصار من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات

اذ مدار الجميع ان الوجود الذهني باق على حقيقته الخارجية اقول مدار اشكال كون شيء واحد

جزئيا وكليا ليس عليه ثم ورد على نفسه ان هذا هو القول بالشبح واجاب انه ليس الشيء بالنظر الى

وقيل بالتشبيه والمسامحة   تسمية بالكيف عنهم مصفحة

ذاته بذاته حقيقة معينة بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا اذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المفهوم الخارجي ثم اورد سوالا اخر بانه انما يتصور هذه الانقلاب كيفا لو كان بين الموجود الذهني والخارجي مادة مشتركة كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة وليس كذلك واجاب بانه انما يتصور هذه الانقلاب بسند على الانقلاب في مادة لو كان انقلاب امر في صفته وصورته واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى الحقيقة اخرى فلا نعم يفرض العقل التصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذا منسب هذا السيد س وهو بظاهره سخيف لانه قائل باصالة الماهية وانى للماهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف وعدم وجود مادة مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذاتي نعم هذا حق طلق للوجود لكونه مقولا بالتشكيك على مراتب فيها اصل محفوظ وسنخ باق لكنه لا يقول باصالته وقيل والقائل هو المحقق الدواني بالتشبيه والمسامحة متعلق بمصفحة تسمية اى تسمية العلم بالكيف عنهم اى عن الحكماء مصفحة اى مروية عند المحقق اطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن ساير المقولات ما عدا الكيف انما هو على المسامحة تشبيها للامور الذهنية بالحقايق الكيفية الخارجية واما في الحقيقة فالعلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم كان من مقولة المعلوم فان كان جوهرا فجوهر وان كما فكم وان كيفا فكيف وهكذا فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين واما جوهرية شيء واحد وعرضيته فليس فيه اشكال عنده لان العرض كما مر من العروض وهو الحلول وهو نحو من الوجود والوجود ليس ذاتيا للماهية فمفهوم

بحمل ذات صورة معقولة   وحدتها مع عاقل معقولة

العرض يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر الذهني يصدق العرض العام على المعروض ولا منافاة
بين كون الشيء جوهرا ذهنيا بمعنى انه ماهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في الموضوع وبين
كونه عرضا خارجيا الا بمفهام ذاته بحمل ذات اي بحمل الاولي الذاتي صورة علمية من كل مما هي معقولة
من المقولات جوهرا وكم او كيف وغيرها واما بالحمل الشايع فهو ان يكون كيف ولا منافاة لاختلاف
الحمل كما ان الجزئي جزئي باحد الحملين وليس بجزئي في الاخر ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضا وراء
الوحدات الثمانية وهذا طريقة صدر المتألهين في مبحث الوجود الذهني من الاسفار ان الطبايع الكلية
العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس بصيرورتها
مصداقها تحت مقولة الكيف ثم شرع في سد ثغوره بما حاصله ان الجوهر وان اخذ في طبيعة نوعه
كالانسان وكذا الكم في طبيعة نوعه كالسطح فهو حد وابدا اشتمل عليهما وكذا في بواقي الاجناس والانواع
كيف ولو لم تؤخذ فيها لم يكن الاشخاص ايضا جواهر او كميات وغيرهما بالحقيقة وبالحمل الشايع مع انه
كذلك لكنه غير مجد لان مجرد اخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس
كاندراج الشخص تحت الطبيعة ولا حمله عليه اذ لم يكن ابدا من صدق ذلك الجنس على نفسه حتى لا
يوجب كونه فردا من نفسه بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج اثار تلك الطبيعة المندرج
فيها كما في السطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فيكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام وباعتبار
اتصاله ذا حد مشترك وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود وترتب الاثار مشروط بالوجود العيني

كما فى التشخص الخارجى من السطح واما طبيعة السطح المعقولة فلا يترتب عليها تلك الاثار كما لا يخفى نعم
مفاهيمها لا تنفك عنها اوّل المدارك كل المدارك فيما ذكره شارح اعتبارات الماهيات المعبر عنها بالكليات
الطبيعية فهى مع قطع النظر عن الوجود ليست الا مفهوم الجوهر او مفهوم الكم وغيرهما لا حقايقها وكذا فى انواعها
والوجود وان لم تكن جوهرا ولا كما عرضا لكنه ما به ظهور المهيات واثارها ان قلت تلك المهيات وان
لم تكن موجودة بالوجود الخارجى لكنها موجودة بالوجود الذهنى لان الكلام فى الكلى العقلى قلت نعم
لكن هذا الوجود لها تبعا وتطفلا لان هذا الوجود للنفس حقيقة وما به يترتب على المهيات اثارها
هو الوجود الخاص وهذا نظير المهيات والاعيان الثابتة فى نشأة العلم الربوبى حيث انها مع وجودها
تبعا لوجود الاسماء والصفات معدومة بمعنى انها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية فليس فى
ذلك المقام الشامخ حيوان وانسان ولا عقل ولا نفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشايع ان قلت فعلى
هذا لم يكن للشئ نحوان من الوجود قلت قد اشرنا الى ان الوجود الذهنى لها تبعا وادلة الوجود الذهنى
لا تثبت ازيد من هذا وقد اوردنا فى تعاليقنا على الاسفار ان ما ذكر تصحيح فى كليات الجواهر والاعراض
التى فى العقل واما الصورة الجزئية التى فى الخيال من الانسان مثلا فهو جوهر وانسان بالحمل الشايع وناهيك
فى ذلك قولهم ان لكل طبيعة افرادا ذهنية والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشايع والجواب انه لا اشتقاق
الامر فان هذا الوجود ايضا ليس وجود الطبيعة فذلك الانسان الذى فى الخيال ليس فرد الانسان ولا
الجوهر بل ذلك الوجود ايضا اشراق من النفس وظهور له كما فى ذلك الوجود الاحاطى الذى للكلى العقلى

والمهية قد علمت حالها وبالجملة صحة هذه السلب على وجود تلك الصور العلمية لانها فوق الجوهرية
وغيرها الا انها دونها ان قلت اذا كانت المقولات المعقولات كيفا بالذات كان مفهوم الكيف ماخوذا
منها كاخذ كل طبيعة في فردها ومفاهيم المقولات ايض اما نفسها او جزؤها فلزم اجتماع المتقابلين
واذا كانت كيفا بالعرض كما في ما بعد هذا الكلام فلابد وان ينتهى الى ما بالذات فما هذا الكيف با
الذات قلنا ان الوجود كما يقوله ومن حيث وجودها في النفس وكما في عبارة تلميذه في الشوارق فالوجود
ليس بجوهر ولا عرض قلنا وجود تلك المهيات كونها وتحققها وليس المراد من قوله من حيث وجودها
ذلك الوجود بل العلة وجود خاص له مهية خاصة هي ماهية العلم ذلك الوجود الخاص ظهورها على
النفس وهذا كما قال ثان لوجود تلك الصور ووجود آخر لان وجودها في الخارج كان متحققا ولم يكن هذ
الوجود فمهية العلم كيف بالذات وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض ولكن بعد اللتيا والتي ليست افنى يكون
العلم كيفا حقيقة واذا صح هذا الحكم المنازع عليه في كتبه لان وجود تلك الصور في نفسه ووجودها
للنفس واحد وليس ذلك الظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفا في النفس لان وجودها الخارجي
لم يبق بكليته ومهياتها في انفسها كل من مقولة خاصة وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض ووجود ظهورها
لدى النفس ليس سوى تلك المهية وذلك الوجود اذ ظهور الشيء ليس امرا ينضم اليه والا لكان ظهور نفسه
وليس هنا امر آخر والكيف من المحمولات بالضميمة والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان
ماهية العلم اضافة لا كيفا واذا كان اضافة اشراقية من النفس كان وجودا فالعلم نور وظهور وهما

وجو

وجود والوجود ليس مهية فالحق ان كون العلم كيفا والصور المعلومة بالذات كيفيات انما هو على
سبيل التشبيه فكما ان فيض المقدس عنى الوجود المنبسط لا جوهر ولا عرض ومع ذلك ينبسط على جميع
المهيات الجواهر والاعراض فكذا فيض الاقدس الذى يظهر به بوحدته كل التعينات فى المرتبة الواحدية
لا هو كيف ولا التعينات فكذا اشراق النفس المنبسط على كل المهيات المعلومة لها ليس بجوهر ولا عرض
فليس كيفا وهو علم ولا الماهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات وهى معلومات وبالجملة اخذت من كل
مذهبى صدر المته والمحقق الدوانى شيئا وتركت شيئا اما الماخوذ من الاول فكون الصور العلمية با
لحمل الاولى مقولات لا بالشايع اما المتروك فكونها كيف بالشايع اما الماخوذ من الثانى فكونها كيف
تشبيها واما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة فجوهرها جوهر حقيقى وكمها كم حقيقى
وهكذا ولهذا سكت فى المتن عن كون الصور العلمية كيفا بالشايع وليعذرنى اخوانى فى الخروج
عن ظهور هذا الشرح من الاختصار ولكون هذه المسئلة من العويصات وحدتها اى وحدة هذه الصور
المعقولة بالذات مع عاقل معقولة ومعتقد لفرفوريوس الذى هو من اعاظم المشائين والمعتمد
فى اثبات مطلبه بالنقل عن اسكندر من باب اتحاد المادة والصورة فان النفس فى مقام العقل الهيولانى
مادة المعقولات وهى صور لها واما مسلك التضايف الذى سلكه صدر المته فى المشاعر وغيره لاثبات
هذا المطلب فغير تام لما ذكرنا فى تعاليقنا على الاسفار ومما يؤيد ذلك المطلب هو ان الموجود فى الخارج وا
الموجود فى الذهن توامان يرتضعان بلبن واحد فكما ان معنى الموجود فى العينى ليس ان العينى
شئ وزيد الموجود فيه شئ آخر كالظرف والمظروف بل معناه ان وجوده نفس العينية وانه مرتبة من

ان كان الاتصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثاني صفي

مراتب العين فكل ليس معنى الموجود في الذهن ان الذهن اى النفس الناطقة شيء وعقلك الموجود فيها شيء آخر بل المراد انه مرتبة من مراتب النفس ثم ان مراد القائل باتحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس بنحو التجافي عن المقام بل يستعمل ذلك في موضعين احدهما في مقام الكثرة في الوحدة بمعنى ان المدركات منطوية في وجود المدرك بنحو اعلى كانطواء العقول المتفصلة في العقل البسيط الاجمالي وثانيهما في مقام الوحدة في الكثرة بلا تجاف عن مقامه الشامخ بل كل مدرك متحد مع المدرك فيه مرتبة فالمتخيل مع النفس فيه مرتبة الخيال وهكذا حتى المعقول متحد مع العقل فيه مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلة المحيطة لا معه فيه مرتبة السر والخفي فبالحقيقة ~~المدرك متحد بالنور الفعلي لما كان كالمعنى الحرفي بالنسبة~~ ~~الى~~ المدرك متحد بالنور الفعلي للمدرك في الثاني ولكن ذلك النور الفعلي لما كان كالمعنى الحرفي بالنسبة الى ذات المدرك لا قوام ولا ظهور له الا بوجوده وظهوره وبين المراتب اصل محفوظ وسنخ باقٍ كالنفس نقول اتحد المدرك بالمدرك وفي الموضعين ذلك الاتحاد بحسب الوجود واما المفاهيم وهي مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة

في تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه ان

كان الاتصاف كالعروض اى الاتصاف بالمعقول وعروضه كاتصاف الانسان بالكلية وعروضها له كلاهما في عقلك فالمعقول بالثاني اى بلفظ الثاني والمراد بالثاني ما ليس في الدرجة الاولى بل في الثانية ثم هو متعلق بقولنا صفي الياء للاطلاق فانها تلحق اذا كان الروي مكسورا والساكن ايضا ملحوقة لانه يحرك بالكسر فيخرج من البيت تعريف المعقول الثاني انه العارض الذي عروضه للمعروض واتصاف المعروض به كلاهما في العقل ثم بعد الفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثاني باصطلاح المنطقي

٢ بمعنى ان المدرك نور الفعلي المنبسط على كل المدركات منه

بما عروض بعقلنا ارتسم   فالمنطقى الاول كالمعرف   فمثل شيئية او امكان
فى العين او فيه اتصاف رسم   ثانيهما مصطلح للفلسفى   معقول ثان جاء بمعنى ثان

اشرنا الى رسمه باصطلاح الحكيم بقولنا بما متعلق برسم فى اخر البيت اى رسم ايضا بعارض عروضه
بعقلنا اى فى عقلنا متعلق بقولنا ارتسم سواء كان اتصاف بالعين او فيه اى فى عقلنا اتصاف اى
الاتصاف به فهو من باب الحذف والايصال رسم فالمنطقى اى المعقول الثانى المنطقى هو الاول من الثانيين
كالمعرف وساير موضوعات مسائل المنطق كالنوعية والجنسية والذاتية والعرضية والقضية و
القياس فعروض المعرفية للحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان واتصافه بها فى العقل لانه فى الخارج جزئى
والجزئى ليس معرفا فى الخارج ذات الحيوان الناطق لا وصف معرفيته ثانيهما اى ثانى مصطلح للفلسفى
وهو اعم من الاول وتوضيح المقام ان العارض ثلثة اقسام عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض
به فى الخارج كالسواد وظاهر انه معقول اول بكلا الاصطلاحين وعارض فيه كلاهما فى العقل كالكلية
وعارض عروضه فى العقل ولكن الاتصاف به فى الخارج كالابوة فانها وان لم يحاذيها شئ فى الخارج
كالكلية لكن اتصاف الاب به فى الخارج وكلاهما معقول ثان والاول المعقود به من القضايا
قضية ذهنية والثانى المعقود به منها قضية   حقيقية فوجه التسمية
على الاول ظاهر لانه اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وعلى الثانى فلانه ما يتطرق تحليل
العقل ولا يعقل معروضا او لا لم يعقل عارض ثانيا فمثل شيئية او امكان معقول ثان جاء بمعنى
ثان يعنى اذا عرف عقد الاصطلاحين فى المعقول الثانى لا تختلط كما اختلط الاصطلاحين بعضهم
فى كلام العلامة الطوسى ره فانه جعل الجوهرية والعرضية والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية
اراد المعنى الثانى وتوهم ذلك البعض ان لا معنى له الا المنطقى فقدح فى كلامه ثم ان اتصاف

ان الوجود مع مفهوم العدم كلاهما اطلاق وتقييد قسم ليس الوجود جوهرا ولا عرض عند اعتبار ذاته
بل بالعرض

الشئ الخاص بالشيئية العامة في الخارج ولكن عروضها له في الذهن والا للزم التسلسل وان لا تكون
من الامور العامة وكذا اتصاف الامور الماهية الخارجية بالامكان في الخارج ولكن عروضهما
لها في الذهن اذ لا يحاذيه شئ في الخارج لكونه سلب الضرورتين ولان لازم الماهية اعتباري وايضا
لو كان عروض الامكان للماهية في الخارج لزم اما التسلسل واما التخلف واما خلو الشئ عن المواد الثلث
والتوالي باسرها فاسدة فان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم ان الوجود مع مفهوم العدم
العدم كلاهما مفعول مقدم من اطلاق وتقييد قسم فالوجود المطلق على ما هو المحمول في الهلية البسيطة
البسيطة كالانسان موجود والمقيد ما هو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب وقس عليه هذا
عدم مطلق ومقيد وفي تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة في
الوجود بمفهومه بل جارية في حقيقته كما هو مصطلح اهل الذوق فيطلقون الوجود
المطلق على ما لا يكون محدودا بحد خاص وهو حقيقة الوجود التي هي عين حيثية الاباء عن العدم
وعين منشائية الآثار الجامع لكل الوجودات بنحو اعلى وابسط والمقيد على المحدود في احكام
سلبية للوجود منها انه ليس الوجود جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
الموضوع والوجود ليس بماهية ولا عرض وقف المنصوب بالسكون لغة وسلب العرضية لاجل ان لا
موضوع له كيف والموضوع متقوم بالوجود نعم مفهومه عرضي اي عرضي بمعنى الخارج المحمول لا
المحمول بالضميمة باعتبار ذاته اي ذات الوجود بل بالعرض اي بتبعية الماهيات الجوهرية والعرضية
فيكون الوجود الخاص جوهرا بعين جوهريتها لا بجوهرية اخرى وعرضا بعين عرضيتها لا بعرضية اخرى

لا يخفى

لا شيء ضدّ وله ولا مماثله وليس جزء وكذا لا جزء له اذ فلت المقسم مقوما او القوام من نقيض لزما

بل يلحق الوجودات الخاصة احكام اخر للمهيات لكن بالعرض ومنها انه لا شيء ضد له لان الضدين امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ويكونان داخلين تحت جنس قريب والوجود ليس وجوديا بل نفس الوجود ولا موضوع له ولا جنس له ولا له غاية البعد والخلاف مع شيء ولذا الخلية المهية به ولا مماثله لان المثلين هما المشتركان في المهية ولوازمها والوجود لا ماهية له نوعية او غيرها بل لا ثاني له فضلا عن الضد والند اذ لا ميز في صرف الشيء فكلما فرضته ثانيا له فهو هو لا غيره ومنها انه ليس جزء لشيء يتركب منه ومن غيره مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في البعض بل بعضها منفعلا عن البعض كما في الممتزجات والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين بل يلزم الخلف فان الجزء الاخر والكل كلاهما موجودتم ان فقولنا ولا لاتحاد الكل والتام نفى جزئيته للمهية وههنا مط وكذا لا جزء له ثم لما كان وجه السلوب الاخر ظاهرا لم نتعرض له بخلاف هذا فاشرنا الى وجه سلب الاجزاء العقلية عنه حتى يلزم منه سلب الاجزاء الخارجية اعنى المادة والصورة فانهما ماخذ الجنس والفصل بل عينهما والتفاوت بالاعتبار ويلزم منه سلب الاجزاء المقدارية لان المقدار من لوازم الجسم واذ لا مادة وصورة فلا جسم ولا مقدار بقولنا اذ فلت الفصل المقسم للوجود مقوما له او القوام اى التقوم والتالف من نقيض او مما هو في قوة النقيض لزما بيان ذلك انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل فجنسه اما الوجود فيلزم الاول اذ تقرر ان كلا من الجنس والفصل عارض للاخر وحاجة الجنس الى الفصل ليس

بكثرة الموضوع قد تكثرا الميز اما بتمام الذات بالنقص والكمال فى اصل المهية
وكونه مشككا قد ظهرا او بعضها او جا بمنضما ايض يجوز عند الاشراقية

فى قوام ذاته ومهيته بل فى تحصله ولذا فالفصل بالنسبة الى الجنس مقسم لا مقوم وذلك انما يتصور
فى الجنس الذى مهيته غير الوجود واما الجنس الذى هو عينه فقيد انيته مقيد مهيته وهذا هو
القلب الذى ذكرنا ومثل هذا البيان ليس الوجود نوعا ايض اذ النسبة بين التشخص والطبيعة النوعية
النسبة واما غير الوجود والغير هو العدم او المهية وهذا هو اللازم الثانى فى ان تكثر
الوجود بالمهيات وانه مقول بالتشكيك بكثرة الموضوع والمراد به ما يقابل المحمول او مصداقه
المهية قد تكثرا اى الوجود والا فالشئ بنفسه لا يثنى ولا يتكرر وكونه اى كون الوجود مشككا
قد ظهرا اى سابقا عند قولنا الفهلويون اه ثم لما خرج من هذا البيان فى الوجود كثرتين
احدهما كونه انسانا وفرسا وشجرا وحجرا وغير ذلك والثانى كونه مقدما ومؤخرا وشديدا و
ضعيفا ونحو ذلك اردنا ان نبين ان تكثره على الوجه الثانى ليس تكثرا فى الحقيقة ولا ينثلم به
وحدة الطبيعة المشككة فقلنا من راس الميز بين كل شيئين اما بتمام الذات كالاجناس العالية
وانواعها كل مع الاخر او بعضها اى بعض الذات كالانسان والفرس او جاء الميز بمنضمات و
عوارض غريبة كزيد وعمرو والمشاؤن حصروا اقسام التمايز فى هذه الثلثة ولم يتفطنوا بقسم
رابع تفطن به الاشراقيون كما قلنا بالنقص والكمال فى اصل المهية الواحدة وسنخها بان يكون
الناقص والكامل كلاهما من تلك الحقيقة ايض يجوز عند الطائفة الاشراقية كما بينا فى
حقيقة الوجود فالميز بين هذا الناقص وهذا الكامل ليس بتمام ذاتيهما بان يكونا مهيتين و
لا بالفصول اذ كانا بسيطين ولا بالعوارض والا لكان متواطيا هف بل بكمال من نفس الحقيقة ونقص كذلك

بان يكون

كل المفاهيم على السّواء في نفي تشكك على الانحاء ما ليس موجودا يكون ليسا قد ساوق الشئ لدينا الايسا
وجعل المعتزلي الثبوت عم من الوجود ومن المنفي العدم في النفي والثبوت بنفي وسطا وقولهم بالحال كان شططا
بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومة محدودة

ما ان يكون الناقص والكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطين لا بان يكونا مهيتين بل بان يكونا مهية واحدة مقولة بالتشكيك فالخطان المتفاوتان بكمالية الخط ونقصه ما زاد به احدهما على الاخر كما ساوى به في الحقيقة وكما علمت ان الوجود مشكك فاعلم ان كل المفاهيم والمهيات حتى مفهوم الوجود من حيث هو لا من حيث الحكاية عن المعنون على السّواء في نفي تشكك عنها على الانحاء باجمعها من الاولية والاخرية والاولوية وخلافها والاشدية والاضعفية والازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية في ان المعدوم ليس بشئ وشروع في بعض احكام العدم والمعدوم ما اى مهية ليست موجودا يكون ليسا صرفا فليس ثابتا ايضا خلافا للمعتزلة حيث يقولون ان المهية في حال العدم ثابتة وليست موجودة بوجه من الوجوه قد ساوق الشئ اى المهية لدينا معاشر الحكماء الايسا الالف للاطلاق والايس هو الوجود ولكن جعل المعتزلي الثبوت عم اى اعم من الوجود ومن النفي العدم اى وجعل العدم اعم من النفي فالمعدوم اى المهية الممكنة عنده ثابت وليس بموجود وكذا ليس بمنفي والمعدوم الممتنع عنده منفي وليس بثابت والفطرة السليمة يكفي في مؤنة ابطال هذا القول ثم ان بعض المعتزلة قال بتحقق الواسطة بين الموجود والمعدوم وسمّاها حالا واطلق عليها الثّابت وبنفي الواسطة بين الثابت والمنفي كما قلنا في النفي والثبوت بنفي المعتزلي وسطا وقولهم بالحال كان شططا اى عدولا عن الصراط المستقيم بصفة الموجود لا موجودة كانت تلك الصفة ولا معدومة كانت محدودة به يتعلق قولنا بصفة اى الحال محدودة ومعرفة عندهم بصفة كذا كذا فقولهم صفة ارادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير مثل العالمية والقادرية والابوة و

بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومة محدودة نفي ثبوت معهما مرادفة وشبهات خصمنا مزيفة

سابر الاضافات لا المعنى القائم بالغير مطلقا كما هو معناها المتعارف عند المتكلمين فالذات المقابلة للمعنى ايضا له معنيان واحترزوا باضافة الصفة الى الموجود عن صفات المعدوم فانها صفة للثابت لا للموجود وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية للموجود وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية فينبغي في الحد مثل الانتزاعيات الغير المعتبرة فمفهومها السلب من صفات الموجودات واعترض الكاتبي على هذا الحد بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم واجاب عنه شارح المواقف بان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما وايضا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف با الاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل المعدوم ثابت وقال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالا الاعتراض ساقط عن اصله ثم اشرنا الى بطلان هذا المذهب بقولنا نفي ثبوت اما من قبيل التعدد واما من قبيل اسقاط العاطف للضرورة معهما اي مع العدم والوجود مرادفة عقلا واصطلاحا كما هما كذلك لغة وعرفا افراده على تقدير العطف باعتبار كل واحد وتانيثه باعتبار ان المصدر جائز الوجهين ويحتمل ان يكون المرادفة مصدرا اي النفي والثبوت يصاحبهما المرادفة مع العدم والوجود والحاصل انه كما ان الواسطة بين النفي والاثبات غير معقول كذلك بين الموجود والمعدوم للترادف وشبهات خصمنا في باب الحال في ثبوت المعدوم مزيفة مردودة فمن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه فكل مخبر عنه فهو شيء والجواب ان المراد بالموضوع في الصغرى ان كان المعدوم المطلق فلا يخبر عنه وان كان المعدوم في الخارج فالاخبار عنه لوجوده في الذهن ومن شبهها اثبات الحال ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب من وجوه الاول ان الوجود موجود

ولكن

ويلكن بنفس ذاته والثاني انه معدوم بمعنى انه ليس بذي وجود ولا يتصف بنقيضه لانه نقيض الوجود
هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود والثالث النقض بوجود الواجب تع والرابع قلب الدليل
عليهم لان الوجود لو كان حالا والحال صفة للموجود لزم ان يكون الماهية قبل الوجود موجودة ويتم
اللهم الا ان يقال انه صفة الموجود بهذا الوجود وبين الوجود عندهم انتزاعي والحال صفة انتزاعية وا
الاتصاف بالصفة الانتزاعية لا يستلزم للموصوف تقدما بالوجود ومنها ان الكلي الذي له جزئيات
متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا لا كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزء
لموجود كونه والجواب ان الكلي موجود قولكم فيكون متشخصا قلنا الطبيعي لا يابى عن التشخص فانه نفس
الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن ولا سيما انه اللابشرط الذي هو مقسم للمطلقة والمخلوطة
والمجردة او نقول انه معدوم ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لانه ليس جزءا له في الخارج ومنها
ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد اذ ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم
ولا بموجود والا لزم قيام العرض بالعرض لان التركيب الحقيقي على قيام الاجزاء بعضها ببعض والجواب
ان الاعراض بسائط خارجية فلا تقوم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج لزم
تقوم الموجود بالمعدوم وايضا قيام العرض بالعرض جائز

في عدم التمايز والعلية في الاعدام

لا ميز في الاعدام من حيث العدم وهو اي الميز لها اي للاعدام اذا بوهم اي في وهم يرتسم ثلث
الاعدام وارتسامها في الوهم باعتبار الاضافة الى الملكات فيتصور ملكات متمايزة ووجودات
مخالفة ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عنده اعدام متمايزة في الاحكام واما مع قطع النظر

كذلك في الاعدام لا عليّة اعادة المعدوم ممّا امتنعا فانه على جوازها حتم وجاز ان يوجد ما يماثله
وان بها فاهو فتقريبيّة وبعضهم فيه الضرورة ادّعى في الشخص يحوين تخلل العدم مستانفا وسلب ميزه بطله

عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم والا لكان في كلّ شيء اعدام غير متناهية كذلك في الاعدام لا عليّة
حقيقيّة وان كانت لعدم في عدم وان بها اي بالعليّة فاهو اي يطلقوا كقولهم عدم العلّة علّة لعدم
المعلول فتقريبيّة اي محمول على سبيل التقريب والمجاز فان الحكم بالعليّة عليها بتشابه الملكات فاذا قيل
عدم الغيم علّة لعدم المطر فهو باعتبار ان الغيم علّة المطر فبالحقيقة قيل لم يتحقق العليّة التي كانت
بين الوجوديين وهذا كما يجري احكام الموجبات على السوالب في القضايا من موجبة سالبة حمليّة او شرطيّة متصلة
او منفصلة او غيرها كل ذلك بتشابه الموجبات في ان المعدوم لا يعاد بعينه اختلفوا في جواز
اعادة المعدوم وعدمه فاكثر المتكلمين على الاول والحكماء وجماعة من المتكلمين على الثاني وهو الحق
كما قلنا ان اعادة المعدوم بعينه فانه محل النزاع اعادته مع جميع مشخصاته وعوارضه فهي ممّا امتنعا
فلا تكرار في تجليه تع وهكذا ان له شانا جديدا ليس كمثله شيء وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد و
بعضهم كالشيخ الرئيس فيه اي في الامتناع الضرورة والبداهة ادّعى واستحسن الامام الرازي دعوى
الضرورة والقائلون بنظرية المطر استدلوا عليه بوجوه منها ما اشرنا اليه بقولنا فانه الضمير للشان
على جوازها اي على تقدير جواز الاعادة حتم في الشخص المعاد يحوين تخلل العدم وهو بديهي المطر
كيف وهو تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو يجر الى تقدم الشيء على نفسه بالذات ومنها انه على تقدير
جواز الاعادة جاز ان يوجد ما يماثله اي يماثل المعاد من جميع الوجوه مستانفا اي ابتداء لان حكم
الامثال فيما يجوز والحال ان سلب ميزه بطله اي يبطل ان يوجد مثله ابتداء ووجه عدم الامتياز بينهما
ان المفروض اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلم يكن احدهما مستحقا لان يكون معاد الشيء والاخر
لان يكون حادثا جديدا بل اما يكون كل واحد منهما معادا او كل واحد جديدا نعم لو كان تقرر الماهية

منفكة

والعود عاد عين الابتداء وليس بالغا الى انتهاء

منفكة عن الوجود جايزا وكان الوجود كامر طاريا عليها جاز اختلافهما في الحكم لكنه ح ومنها انه على
تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه العود عادا اى صار عين الابتداء اذ المفروض ان الهوية المعادة بعينها
هي المبتدئة ولان الزمان من المشخصات اولانه ايضا يعدم ويجوز اعادته فاذا اعاد الزمان المبتدئ صدق
على المعاد انه مبتدئ لكونه موجودا في الزمان المبتدئ فيلزم الانقلاب والخلف واجتماع المتقابلين في
الهوية الواحدة ق ومنها عا انه على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه ليس عدد نفس العود بالغا الى انتهاء
اذ ح لم يكن فرق بين العود الاول وبين الثاني والثالث والرابع وهكذا حتى يتعين الوقوف على مرتبة
ما نهما فرض عودا اولا ليس حالة الا كما يعرض ثانيا او غيره كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود
وكذا ليس عدد المعاد بالغا الى انتهاء من وجهين احدهما انه حين اعادة ذات شخصية لزم ان يعاد جميع ما
يتوقف عليه من علة وشرط ومعد وغيرها وعلة العلة وشرط الشرط ومعد المعد وهكذا حتى يعود ا
الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية بل منها بل جملة ما سبقت في السلسلة
الطولية والعرضية واللازم بط بالض وثانيهما انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الزمان ولو
اعيد الزمان لزم التس اذ لا فرق بين الزمان المبتدئ والزمان المعاد الا بان هذا في زمان لاحق وذلك
في زمان سابق فللزمان زمان فيلزم اعادته ويتس فان قلت سابقية الزمان المبتدئ بنفس ذاته
لا بكونه في زمان اخر سابق قلت فعلى هذا لا يصدق عليه المعاد لان السابقية ذاتية له فلا يتخلف ولا
تصير لاحقية فقد ظهر جواز مفارقة السابقية وطرو اللاحقية عليه لما ذكر والجواز كون الزمان
في الزمان من فرض جواز الاعادة فهذه وجوه ثلثة اشرنا اليها بقولنا وليس بالغا الى انتهاء

ماضر ان الجسم غب ما فنى هو المعاد في المعاد قولنا وامتناعها لامر لازم ومعنى الامكان خلاف الجازم
فيمثل ذر في بقعة الامكان ما لم يذده قائم البرهان لعقلنا اقتدار ان تصورا عدمه وغيره ويجبرا

ثم لما كان عمدة دواعي المتكلم على انكاره ظنه مخالفته للقول بحشر الاجساد الناطق بحقيته السنة
جميع شرايع الحقة اشرنا الى فساد هذا الظن فقلنا ما نافية ضر ان الجسم غب اي بعد ما مصدرية
فنى هو المعاد بضم الميم في المعاد بفتح الميم وان مع اسمها وخبرها في موضع فاعل ضر وقولنا
مفعول لما ثبت في الفريدة الثالثة من المقصد السادس من اقامة البراهين الوثيقة على ان البدن
المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور وامتناعها اي امتناع الاعادة لامر لازم
اشارة الى جواب الاستدلال القائلين بالجواز بتقريب انه لو امتنعت فذلك اما لماهية المعدوم و
لازمها فيلزم ان لا يوجد ابتداء واما لعارضها المفارق فالعارض يزول فيزول الامتناع وتقرير
الجواب ان الامتناع لامر لازم لا للماهية بل للهوية او لماهية الموجود بعد العدم ومعنى الامكان
خلاف الاعتقاد الجازم اعني الاحتمال فيمثل فوطم ذر في بقعة الامكان ما موصولة لم يذده اي
لم يدفعه قائم البرهان اشارة الى جواب دليل اخر اقناعي لهم وهو ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه
ووجوبه هو الامكان كما ان الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك
عنه قائم البرهان والجواب ان التمسك بالاصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع امر غريب وبعد فيه ما
فيه ومعنى ما قاله الحكماء انه ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان تنكروه بل ذروه في سنبله
وفي بقعة الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي   في دفع شبهة المعدوم المطلق لما كان
النفس الناطقة من عالم الملكوت والقدرة كان لعقلنا اقتدار ان تصورا عدمه اي عدم نفسه فيلزم اتصاف
العقل بالوجود والعدم وعدم غيره من الموجودات الخارجية فيلزم اتصافها ح بالوجود والعدم

ولزم

عن نفي مطلق بلا اعتبار   وثابت في الذهن والا ثابت   وعدما قس انه ذاتا عدم

وبامتناع عن شريك الباري   فيه عن الشيء بلا التهافت   لكن ثبوت حيث بالذهن ارتسم

ولما قد اراد ان يخبر عن نفي مطلق وعدم بحت وهذا من اضافة الموصوف الى الصفة وقولنا بلا اخبار صلة
لقولنا ان يخبر والمعدوم المطلق لا يخبر عنه اصلا وهذا اخبار عنه بلا اخبار وان يخبر بامتناع عن شريك الباري
فيقول شريك الباري مع ان الاخبار عن الشيء يتوقف على تصوره وكلما يتصور في عقل او وهم فمن الموجودات
او يحكم عليه بالامكان لا بالامتناع وثابت بالجر اي ويخبر بثابت في الذهن والا ثابت فيه اي في
الذهن عن الشيء متعلق بيخبر المقدر اي يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي عن الشيء بانه اما ثابت في الذهن
او لا ثابت فيه مع استدعاء ذلك تصوره مما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن فيظهر مما ذكرنا
ان في هذه كلها تناقضا وههنا بحسب النظم فاشرنا الى ان لا محذور في ذلك بقولنا بلا التهافت اي
في كل واحد مما يحمل الاولى الباء للسببية ببيان لعدم التهافت شريك حق سبحانه وتعالى عدم يحمل
شايع مما خلق فكما ان الجزئي جزئي مفهوما ولكنه مصداق الكلي فكذا شريك الباري مفهوما وممكن مخلوق
للباري مصداقا ورايت من له حظ من الذوقيات ولا حظ له من النظريات يقول شريك الباري لا يتصور
وفرض المح مح فقولهم ولا امثاله لولا كنتم مغالطين ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق الذهني ان كل مفهوم
تحقق في ذهن او في خارج لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ولم ينقلب حد ذاته بل الموجود يبرزه على ما هو عليه
فالبياض اذا وجد في الخارج او في الذهن عاليا كان له او سافلا لم يخرج عن كونه بياضا ولم ينقلب وجودا كما
ان وجوده لم يصر بذاته بياضا فمفهومات المح وشريك الباري والمعدوم المطلق وغيرها كلها لا تنسلخ عن نفسها
فاذا فرضتم مفهوم المح كيف يتوفر ضمن مفهوم الممكن او مفهوم الواجب وثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه
عن نفسه مح وعدما قس فانه جزء اخر من هذه القاعدة انه في موضع التعليل ذاتا اي مفهوما عدم لكن

ذلك العدم بالحمل الشايع ثبوت حيث تعلق بالذهن رسم **في بيان مناط الصدق في القضيّة**

الحكم ان في قضية خارجية صدق ومثل هذا الحكم القضية الحقيقية الصادقة للعين انطبق وحقه من نسبة
حكمية تامة خبرية والتعبير بالحق للاشارة الى اتحاده بالذات مع الصدق فان الصدق هو الخبر المطابق با
الكسر للواقع والحق هو الخبر المطابق بالفتح للواقع طبق لنفس الامر في الذهنية متعلق بالنسبة الحكمية و
تلخيص المقام ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد الموجودة موضوعها في الخارج
محققة كقولنا من في الدار وهلكت المواشي ونحوهما فان الحكم فيها مقصور على الافراد المحققة
الوجود وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي واما عرضي
والذاتي اما جنس واما فصل وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة
كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او متحيز او منقسم الى غير النهاية الى غير ذلك من القضايا المستعملة
في العلوم اذا عرفت هذا فنقول الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقية
اذ فيها ايضا حكم على الموجودات الخارجية ولكن محققة او مقدرة واما الصدق في الذهنية فباعتبار
مطابقة نسبتها لما في نفس الامر اذ لا خارج لها تطابقه واما نفس الامر فقد اشرنا الى تعريفه بقولنا تحد
ذات الشيء بنفس الامر حدا اي حد وعرف نفس الامر بحد فان الموضوع الشيء والمراد بحد الذات هنا مقابل
فرض الفارض ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجي والذهني فكون الانسان حيوانا يلزم في المرتبة وموجودا
في الخارج او الكلي موجودا في الذهن كلاهما من الامور النفس الامرية اذ ليس بمجرد فرض الفارض كالانسان
جماد فالمراد بالامر هو الشيء نفسه فاذا قيل الاربعة في نفس الامر كذا معناه ان الاربعة في حد ذاتها كذا

فلفظ

فلفظ الامر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر ثم اشرنا الى ما قيل ان نفس الامر هو العقل الفعال
بقولنا وعالم الامر وذا اى ذلك العالم عقل كلى بعيد وبعيد نفس الامر عند البعض عالم الامر وذلك
العالم عقل كل صغير وكبير وبسيط ومركب فيه مستطر والتعبير بالعبارتين للاشارة الى اصطلاحين
احدهما اصطلاح اهل الله حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الامر مقتبسين من الكلمات الالهية الا له الخلق
والامر وهذا التعبير انسب لنفس الامر وانما عبر عنه بالامر لوجهين احدهما من جهة انه كان اشير وا
استهلاكه فى نور الاحدية اذ العقول مط من صقع الربوبية بل الانوار الاسفهبدية لا مهية لها على
التحقيق فناط البينونة الذى هو المادة سواء كانت خارجية او عقلية مفقود فيها فهى مجرد الوجود الذى
هو امر الله وكلمة كن الوجودية النورية وثانيهما انه وان كان ذا مهية يوجد بمجرد امر الله وتوجه كلمة
كن اليه من دون مؤنة زائدة من مادة وتخصص استعداد فيكفيه مجرد امكانه الذاتى والاخر اصطلاح
الحكماء حيث يعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة وهذه العبارة ايضا كثيرة الدور فى لسان الشريعة
ويمكن ان يجعل بعيد من البعد بمعنى الحسبان لا الحساب بينهما على اولوية المعنى الاول لان ظهور الشئ بوجود
تجردى او مادى وكونه عند شئ مادة كان او لوحا عاليا نوريا خارجا عن نفسه ثم بينا النسبة بين نفس
الامر والخارج والذهن من بعد بقولنا من خارج اعم اى نفس الامر حذف لان الكلام قد كان فيه اعم مط
من الخارج اذ للذهن عم فكل ما هو فى الخارج فهو فى نفس الامر من غير عكس كما ان نفس الامر من الذهنى
من وجه اعم ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقولنا اذ فى صوادق القضايا كقولنا الاربعة زوج
صدقا اى اجتمع نفس الامر والذهن وفى قضايا وفى قضايا كواذب فى حق مطلق عن اسمه فرقا ففى
الكواذب مثل الاربعة فرد يتحقق الذهنى لا النفس الامرى وفى الحق نعم يصدق النفس الامرى لا الذهنى

لا الذهني لكونه خارجيا صرفا لا يحيط به عقل ولا وهم ومن هذا ظهر التشبيه بين الخارج والذهن ايضا
والتعبير بالذهن مرة وبالذهني اخرى للاشارة الى جريان هذه النسب بعينها في ذوات النسب
في الجعل للارتباط اي الى الوجود الرابط متعلق بقسم و الى الوجود النفسي الوجود المطلق اذ توقيفية قسم
فالجعل التاليفي والبسيط اي الوجود لما كان مقسوما الى الرابط والنفسي قسم الجعل وانقسم الى الجعل
التاليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا تعريفهما فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي والجعل
المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط فان الجعل الاول جعل الشيء واضافته نفس الشيء وبلسان الادباء
الجعل المتعدي لواحد والثاني جعل الشيء شيئا والجعل المتعدي لاثنين واللبيب يحدس من ذلك ما
نحن بصدد اثباته من مجعولية الوجود حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام الوجود ثم جعل المؤلف
يختص بتعلقه بالعرضيات المفارقة لخلو الذات عنها ولا يتصور بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته
ولا بينه وبين عوارضه اللازمة كالانسان انسان والانسان حيوان والاربعة زوج لانها نسب ضرورية
ومناط الحاجة والامكان هو الوجوب والامتناع مناط الغنى ولذا قال الشيخ ما جعل الله المشمش
مشمشا ولكن اوجده والى هذا يشير قولنا في عرضي قد بدا مفارقا لا غير اي لا في الغير العرضي المفارق
بالجعل المؤلف نطقا مؤكدا بالنون الخفيفة ثم لما كان الممكن زوجا تركيبيا له مهية ووجود و
كان بينهما اتصاف تشتتوا في مجعولية الممكن جعلا بسيطا على ثلثة اقوال كما قلنا في كون مهية
او وجود او صيرورة عبارة اخرى للاتصاف فقد يعبرون بهذا وقد يعبرون بتلك مجعولا خبر كون
اقوالا مفعول له رووا او عزوا اي نسب الاول للاشراقي فقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس المهية
ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية بل افاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما

عقلتان

عقليان مصداقهما نفس المهية كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الى جعل
على حدة اقول اكثر شيوع المذهب كان من زمان شيخ الاشراق قدس سره واتباعه وكان القول بتقرر
المهيات منفكة عن الوجود كان في عصره شايعا فحسبوا انه لو قالوا بمجعولية الوجود ذهب
الوهم عن الغناء المهية في تقررها عن الجاعل المغايرة المهية للوجود فيلزم الثابتات الازلية فقد
هذا الوهم حداهم على القول بان المهية في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل كما في المحقق اللاهيجي ره
في المسئلة السابعة والعشرين من الشوارق مع تبلبله في اصالة المهية جعلا وتحققا المراد من كون
المجعول هو المهية هو نفي توهم ان يكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم تصدر
من الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى
جعل الوجود والاتصاف بعد ان تحقق ان لا مهية قبل الجعل والى هذا يؤول المذهب استادنا
الحكيم المحقق الالهي س في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية
مجعولة بالعرض انتهى وكما في السيد المحقق الداماد س انه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل
الوجود فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل
الموجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل اقول يرد عليه ان استغناء
المهية بالذات عن الجاعل لكونها سرابا واعتبارية وانها دون المجعولية لا يخرجها عن الامكان
ولا يلحقها بالغني من فرط التحصل وانه فوق الجعل وايضا كيف يكون نفس قوام المهية مصحح حمل
الوجود وهي لا موجودة ولا معدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى

الذاتي كما في الاسفار وقد مشى المشاء نحو الباقي لكن محققوهم مشوا الى جانب مجعولية الوجود
وغيرهم الى مجعولية الاتصاف وصيرورة المهية موجودة ولعل هؤلاء ارادوا ان اثر الجاعل امر
بسيط يحلله العقل الى موصوف وصفة وبالحقيقة ذلك الامر البسيط هو الوجود والاظهر
سخيف لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين وانه امر انتزاعي ثم شرعنا في استيفاء اقسام الجعل بقولنا
بالذات وبالعرض من جعل مركب ومن جعل بسيط اربعة في الثلثة اي الثلثة المذكورة من
مجعولية الوجود والمهية والصيرورة اضرب فصار اثني عشر فعلى القول المرضي ما هو الصحيح من
هذه الوجوه جعل الوجود بالذات جعلا بسيطا وجعله بالعرض مركبا وجعل المهية والاتصاف
بالعرض بسيطا ومركبا بل [وما] هو الباطل جعله بالذات مركبا وجعله بالعرض بسيطا وجعلهما با
الذات بسيطا ومركبا وقس عليه الصحيح والباطل على قول الاشراقي وعلى القول بجعل الاتصاف و
ان شئت فانظر الى هذا الجدول

ثم اشرنا الى ما هو الصحيح بقولنا جعل الوجود عندنا فذا ريثضى مهية مجعولة بالعرض كذا
اتصاف اى مجعول بالعرض وبذا الجعل اى بالجعل بالعرض جعل تركيبا اى جعلا تركيبيا الوجود
مع ذين اى المهيات والاتصاف فذا جعل الوجود بسيطا فالوجود وجود مجعول تركيبا بالعرض
وكذا المهية الاتصاف مجعولة تركيبيا ولكن بالعرض بنفس جعل فى ذلك الوجود بسيطا فتل
جميع ذلك وهو امر من النبيل ثم شرع فى ذكر الادلة على القول المرضى فمنها قولى ولى على القول
الذى هو اختيارى ان لازم المهية اعتبارى وانما كان اعتباريا لانه يلزمها بما هى مع قطع النظر
عن الوجود بحيث لو فرض ان المهية تكون مفرزة منفكة عن كافة الوجودات لكان لازما
لها والمهية بهذا الاعتبار اعتبارية بالاتفاق فما يلزمها كذلك اولى بالاعتبارية وكل معلول
لذنبه اى لصاحبه وهو العلة وهذا من قبيل قولهم انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه قد لزم
لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة فاذا تمهدها تان المقدمتان ففى سوى المعلول الاول على الجاعل
الحق والقيوم المطلق حتم ولزم من قول الاشراق وهو مجعول المهية انتزاعيتها اى انتزاعية
ذلك السوى لان الكل لازم مهية المعلول الاول اذ المفروض ان ما هو الصادر بالذات والاصل فى
التحقق فى المعلول الاول هو المهية وما سواه معلول ولازم لمهية وح فالمحذور لازم واستثناء المعلول
الاول لانه لازم الوجود الخارجى فان الواجب تع مهيته انيته وايضا منها على المختار اسلاب
سنخيتها اى سنخية المهيات كالفى للشئ لا كالندى من البحر فانه تولد تع عن ذلك لو هب
الصدور متعلق سنخيتها حيث تغلبل انتفاء المهية عنه سبحانه ظهر سابقا ومعلول الوجود
وجود وعلة المهية مهية فالمهية لا تصلح للمجعولية والاتصاف حاله معلومة فبقى الوجود

ومنها

ومنها مثل انسلاب كونها اى كون الماهية مرتبطة بالجاعل حيث تلاحظ من حيث هى هى مع قطع النظر عن

الوجود فكيف عن الايجاد والارتباط والحال ان ذات مجعول بالذات به اى بالارتباط الى الجاعل مشترطة

بل يكون عين الارتباط الحقيقى لمفردة الناشئة فى الوجوب والامكان   فى المواد الثلثة ان

الوجود رابط اى ثبوت الشىء شيئا ورابطى ثمت نفسى قد يلحق التاء المتحركة بثم العاطفة ومنها قوله

فضيت ثمت قلت لا يعنينى والمعنى المشترك بين الرابطى والنفسى ثبوت الشىء فهاك اى خذ واضبط

لانه اى الوجود مطلقا اما ان يكون وجودا فى نفسه ويقال له الوجود المحمولى وهو مفاد كان التامة المتحقق

فى الهليات البسيطة او يكون وجودا لا فى نفسه وهو مفاد كان الناقصة المتحقق فى الهليات المركبة

ويقال له فى المشهور الوجود الرابطى والاولى على ما فى المتن ان يسمى بالوجود الرابط على ما اصطلح عليه السيد

المحقق الداماد فى الافق المبين وصدر المتالهين فى الاسفار ليفرق بينه وبين وجود الاعراض حيث

اطلقوا عليه الوجود الرابطى وقول المحقق اللاهيجى فى بعض تاليفاته ان وجود العرض مفاد كان الناقصة

وهم لانه محمولى يقع فى هلية البسيطة لقولك البياض موجود بخلاف مفاد كان الناقصة اعنى الرابط

فانه دائما ربط بين الشيئين لا ينسلخ عن هذا الشان وما اى وجود فى نفسه اما لنفسه كوجود الجواهر

سما اما مؤكدا بالنون الخفيفة او ماض بمعنى علا او غيره بمعنى او وجود فى نفسه لغيره كوجود العرض حيث

ثم وجود العرض فى نفسه عين وجوده لغيره فله وجود فى نفسه لكونه محمولا وله ماهية تامة ملحوظة

بالذات فى العقل ولكن ذلك الوجود فى غيره لانه فى الخارج نعت للموضوع ثم النفسى قسمان لان الوجود

فى نفسه لنفسه اما بغيره كوجود الجوهر فانه ممكن معلول واما بنفسه وهو وجود الحق تعالى كما قلنا والحق جل

شانه نحو ايس اى وجوده فى نفسه لا كالرابط حيث انه وجود لا فى نفسه لنفسه لا كالرابطى فانه
فى نفسه لغيره بنفسه لا كوجود الجوهر فانه وان كان لنفسه لكن ليس بنفسه وجعل العرض موجودا
فى نفسه لغيره والجوهر موجودا فى نفسه لنفسه بغيره لا ينافى ما حقق فى موضعه من ان وجود ما سوى الواحد
الاحد رابط محض لان ما ذكرههنا انما هو فى بين الممكنات انفسها والا فالكل روابط صرفة لا نفسية
لها بالنسبة اليه اذ هى الا موهمات يتماثل وبانفسها اعدام وبواطل فقد كان اى الوجود مطلق ذا الجهات
اى صاحب الجهات و هو خبر كان فى الاذهان هذا اشارة الى انها فى الخارج مواد فى الاذهان
جهات وجوب بالجر بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الرويان وامتناع او امكان كلمة او للتوزيع
وهى اى الجهات غنية عن الحدود لكون معانيها مما ترتسم فى النفس ارتساما اوليا فان ارادوا ان يعرفوها
تعريفا حقيقيا لا لفظيا لم ياتوا الا بتعريفات دورية مثل ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن
ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال والممتنع ما ليس بممكن او ما يجب ان لا يكون او غير ذلك فهى ذات
تاسى به اى صاحبة اقتداء فى الغناء عن التحديد بالوجود فى انها اعتبارية وجودها
اى وجود الجهات التى هى كيفية النسب فى العقل بالتعمل لا فى الخارج لوجوه منها قولنا للصدق فى
المعدوم فان المعدوم الممتنع ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم و
اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينية محال ومنها قولنا والتسلسل بيانه انه لو كانت هذه الكيفيات
متحققة فى الاعيان لكانت مشاركة لغيرها فى الوجود ومتميزة عنها بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها
فالاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه ونحوه ثم اشرنا الى بطلان متمسكات القائلين بانها

امور

امور خارجية بقولنا ما نافية صح ان لو لم تكن الجهة سوى الامتناع اذ لم يذهب الى ثبوتية
محصّلة لزم من عدميّة المجموع مجموع المحذورات الثلثة المذكورة في البيتين او كل واحد من الثلثة بان
يكون الخصوصيّة حيث وقعت على سبيل التمثيل احدها انه ح قولنا امكانه لا كان عين قولنا لا امكان
له اذ لا ميز في الاعدام فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف ووجه البطلان ان الامكان ح هو الامر
العدمي ونفي الامكان هو رفع هذا الشيء العدمي والشيء مطلقا ورفعه متناقضان والاعدام
باعتبار ما يضاف اليها متمايزة كما مر وثانيها انه رفع النقيضين لزم لانه اذا كان الوجوب والامكان
عدميين واللاوجوب واللاامكان ايض عدميان وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما
يلزم المحذور ووجه البطلان اولا بالنقض بالعمى واللاعمى وثانيا الحل لان معنى ارتفاع النقيضين
في المفردات عدم صدقهما على شيء بان لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء لا عدميتهما
في انفسهما وثالثها ح انه الواجب عنه اي عن الواجب الوجوب يتحتم اي ينقطع ويزول بانه ان
الوجوب اذا كان اعتباريا لزم ان لا يكون الواجب واجبا الا عند اعتبار العقل وعند عدمه لا يكون
وجوب فيه ووجه البطلان النقض بالامتناع بل بالشيئية والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف
لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه مع ان الكلام انما هو في الوجوب الذي هو كيفية النسبة
في بيان اقسام كل واحد من المواد الثلثة وكل واحد من الوجوب والامكان والامتناع لدى الا
كياس بالذات والغير اي وبالغير وبالقياس فيحصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة مثل الوجوب
بالذات والوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير وقس عليه الباقي الا في الامكان بالغير اي الا

الامكان بالغير سلب من اقسام مغي الاقسام المحققة ثمانية فليس ما بالذات منها اى من كل واحد من
هذه المواد ينقلب الى الاخرى ذكر هذه المسئلة بالفاء المفيدة للسببية للاشعار بدليل امتناع الامكان
بالغير اذ لو كان الشئ ممكنا بالغير فاما ان يكون فى حد ذاته واجبا او ممتنعا او ممكنا اذ القسمة الى الثلثة
على سبيل الانفصال الحقيقى فلا يجوز الخلو عنها فعلى الاولين يلزم الانقلاب وعلى الاخير يلزم ان يكون
اعتبار الغير لغوا ثم اشرنا الى امثلة ما بالقياس من الثلثة بقولنا ما بالقياس اى ما بالقياس من
المجموع كمجموع هذه الامثلة فقولنا كالمتضايفين مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس
الى الغير فللاول باعتبار وجودهما وللثانى باعتبار وجود احدهما وعدم الاخر وبالجملة المتضايفان
وضعا ورفعا وجمعا موضوع المثالين وتلخيص المقام ان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق
الشئ بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ويرجع الى ان الغير يابى ذاته الا ان يكون
للشئ ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتى كما فى الوجوب بالقياس المحقق الى فى المعلول بالنسبة
الى العلة او بحاجة ذاتية كما فى الوجوب بالقياس المحقق فى العلة بالنظر الى المعلول او باستدعاء
من الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من احدهما كما فى وجودى المتضايفين فكل واحد منهما واجب بالقياس
الى الاخر لا الاخر لا علية بين المتضايفين فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتى والغيرى
وينفرد عنهما ايض والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجود الشئ بالنظر الى الغير بحسب الاستدعاء
المط كما فى وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة وعدمه بالنسبة الى وجودها وكما فى وجود احد المتضايفين
بالقياس الى الاخر وعدمه بالنسبة الى وجود الاخر وهو ايض كسابقه فى العموم والامكان بالقياس
الى الغير لا ضرورة وجود الشئ وعدمه بالنظر الى الغير ويرجع الى ان الغير لا يابى عن وجوده ولا

عن عدم

عن عدمه حين ما يقاس اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينهما علاقة طبيعية من جهة
العلية والمعلولية او الاتفاق في علة واحدة والى مثاله اشرنا بقولنا ثمت عاطفة كالمفروض واجبين
اذ لا علاقة لزومية اقتضائية والا لم يكونا او احدهما واجبا هف فكل واحد منهما لا يابى عن
وجود الاخر ولا عن عدمه وهذا الفرض له فوائد علمية اخرى كما في مسئلة نفي الاجزاء عن الواجب وغيرها.
في ابحاث متعلقة بالامكان بعضها باصل الموضوع وبعضها باللواحق فمنها قولنا عروض الامكان
للماهية بتحليل من العقل وقع حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته و
العدم وعلته فيصفها بسلب الضرورتين واما عند اعتبارهما فيحقق فيه بالضرورتين او الامتناعين
ومنها قولنا وهو اي الامكان الذاتي مع الغيري من ذينك اي الوجوب والامتناع اجتمع بخلاف الذاتي
منهما مع الغيري منهما ولا منافاة بين الاقتضاء من قبل ذلك الممكن للوجود والعدم واقتضاء من
قبل الغير للوجود او العدم ومنها قولنا وقد يراد منه اي من الامكان في استعمال اي استعمال الا لهي
والمنطقي الامكان في العرف العام ايضا كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف فكانوا يقولون
الشيء الفلاني ممكن اي ليس بممتنع كما ان معناه المشاء عني سلب الضرورتين خاص وخاصي يفطن به
الخاصة ولم نذكره في تعداد معانيه اذ جعلناه اصلا والكلام فيه وقوله الامكان الاخص وهو سلب
الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية قال الشيخ في منطق الاشارات قد يقال ممكن ويفهم منه
معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت
كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان انتهى فالكتابة ضرورية للانسان

في حال تصميم عزمها واما بالنسبة الى نفس الطبيعة الانسانية فمعلوم ان لا ضرورة ذاتية لاستوائها
بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة ولا ضرورة وصفية ولا وقتية اذ لم يوخذ في جانب الموضوع وصف
عنواني ولا وقت مشروطتيهما الكتابة فامكانا استقباليا وهو سلب الضرورات جميعا حتى الضرورة
بشرط المحمول لكونه معتبرا في الاوصاف المستقبلة للشيء قال المحقق الطوسي قدس سره عند ذكر الـ
الشيخ هذا المعنى انما اعتبر من اعتبر لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا
او معدوما فيكون انما اخرجها من حال الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف
لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة اذا حان وقتها ام لا
يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما
يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى وبقوله قدس سره
من الممكنات التي لا يعرف آه اشارة الى ان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء الممكن على
صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر ولهذا قال في مبحث التناقض من شرح الاشارات
الصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان لا
سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرفه وقوعه وجودا كان او عدما ويكونان
الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا بالامر غير
متعينين واما الاستقبالي فقد نظر في عدم تعين احد طرفيه اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا
والجمهور يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها

ويمنع

ويمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى جاعل اول يجب لذاته انتهى فظهر ان هذا اشئ اعتبره الجمهور من
المنطقيين واما التحقيق الحكمي فيؤدي ان الاستقبال والماضي والحال متشاوية في عدم التعين في
نظرنا وفي التعين في نفس الامر وفي الضرورة والامتناع في الواقع والامكان باعتبار نفس المفهوم
ومنها قولنا قد لزم الامكان للماهية اي نفس شيئية الماهية كافية فيه لا حاجة الى مؤثر زائدة
لانه ليس الا عدم الاقتضاء للوجود والعدم فان تصور الماهية ونسبة الوجود والعدم اليها علمت
انها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم واذا كان الامكان لازما للماهية عند اعتبارها من حيث
هي فلا يعبا بشبهة يبدئ في المقام من ان الممكن اما موجود واما معدوم وعلى اي تقدير فله
الضرورة بشرط المحمول فلا يمكن وايضا اما مع وجود سببه التام فيجب واما مع عدمه فيمتنع و
ومنها قولنا وحاجة الممكن الى المؤثر بديهية اولية غير مفتقرة الى الدليل بل الى شئ اخر مما يفتقر اليه
اقسام البديهية الاخرى ويكون التصديق الاولي قد يحصل فيه خفاء لعدم تصور اطرافه وخفاء التصور
غير قادح في اولية التصديق واعلم ان القائل بالبخت والاتفاق على منكر هذه القضية وانكارها مساوق
لجواز الترجيح بلا مرجح الذي لا يقول به الاشعري ايضا وذكر الفخر الرازي من قبلهم شبهات منها ان احتياج
الممكن الى المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية واما في وجوده بان يجعله وجودا وهما مستلزمان
لسلب الشئ عن نفسه كما لا يخفى واما في الاتصاف فهو امر عدمي والجواب ان اثر الجعل وجود ربط لا
الوجود وجود كما مر ومنها انه لو احتاج الى المؤثر فصفة المؤثرية ايضا شئ ممكن فاحتاج الى مؤثرية
اخرى وهكذا فيتسلسل والجواب ان صفة التاثير في العقل فقط وليست متاصلة ولا يقدح ذلك
في اتصاف المؤثر بها لان ثبوت شئ لشئ لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج ومن الابحاث

المتعلقة بالامکان حاجة الممکن الی العلة فی البقاء ایض کما قلنا لا یفرق الحدوث والبقاء فی الحاجة
اذ لم یکن اقتضا فکما لم یکن وجوده فی اول الحال باقتضاء من ذاته فکذا فی ثانی الحال وثالث الحال وهکذا
هکذا لان مناط الحاجة کما سیجیء هو الامکان وهو لازم المهیة فکذا الحاجة بل الوجود الامکانی
فی ای وعاء من اوعیة الواقع کان سواء کان فی الدهر او فی الزمان او فی طرفه حادثا او باقیا عین الفقر
والفاقة الی العلة لانه ذات لا الفقر وهو متقوم بها ومشدود بذاتها بحیث لو قطع النظر
عن وجودها لم یکن شیئا وبوجه بعید کقطع النظر عن ذاتیات شیئیة المهیة حیث لا یبقی تلک المهیة
فما استخف قول من یقول ان الممکن محتاج الی العلة حدوثا لا بقاء وقد نقل هو بانه لو جاز علی
الصانع العدم لما ضر عدمه وجود العالم تعالی عما یقول الظالمون وقولنا انما فاض اتصال کون
شیء جواب عما ان یق لو احتاج الممکن فی حال البقاء الی المؤثر فتاثیره اما فی الوجود الذی هو
کان حاصلا قبل هذه الحال وهو تحصیل الحاصل واما فی وجود جدید حادث
هف وحاصل الجواب ان التاثیر فی امر جدید لکنه فکانه استمرار الوجود الاول
واتصاله لا امر منفصل عن الاول لیکون خلاف الفرض ولما تمسکوا بمثال البنا والشاهد منا
بنائهم علیه بان مثل المجعول للشیء وحاله کهی ای کمثل الغنی للشاخص فانه مع محض لم یحدث
بحدوثه ویبقی ببقائه ویوجد معه حیثما دار والبناء لیس علة موجدة بل حرکات یده علل معدة
لاجتماع اللبنات والاخشاب وذلک الاجتماع علة لشکل ما ثم بقاء ذلک الشکل منها معلول
الیبوسة المستندة الی الطبیعة والمؤثر الحقیقی لیس الا الله جل ومنها ان حاجة العلة الی العلة
هی الامکان فقد کان الافتقار الی العلة للامکان کما هو قول الحکماء ومن فروعاته انه فلیجعل

القدم

القديم بالزمان كالعقل الكلي لكونه ممكنا واما على قول خصمهم فلا بانتفاء الحدوث الذي
هو مناط الحاجة عندهم ثم ان على المطلوب شواهد منها ضرورة القضية الفعلية اى ما كان محموله
واقعا في احد الازمنة بيانه ان للشيء حال اعتبار وجوده ضروري الوجود وحال اعتبار عدمه
ضروري العدم وهذا ضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين
فلو نظرنا الى المهية من حيث هذه الحالة فقط كانت ضرورية والضرورة مناط الغناء عن
السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فما لم يعتبر حال المهية في ذاتها اعنى امكانها
الذاتي لم يرتفع الوجود ولم يحصل الحاجة الى السبب ومنها لوازم الاول تع والمهية بيانه ان
للواجب تع عند كل فرقة من المتصدين لمعرفة الحقايق لوازم فعند الحكماء الصفات الاضافية
بل عند الاشراقيين منهم الانوار القاهرة وعند المشائين منهم الصور المرتسمة وعند الاشاعرة
الصفات الحقيقية الزائدة وعند المعتزلة الاحوال وعند الصوفية الاعيان الثابتة وليست هذه
اللوازم واجبة الوجود لكمال التوحيد فهي ممكنة الثبوت بذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات
الاول تع فثبت ان التاثير غير مشروط بسبق العدم فلئن قالوا الكلام في الافعال وهذه ليست بافعال
نقول مقصودنا ان الدوام وعدم سبق العدم لم يمنع الاستناد والقاعدة العقلية لا تخصص
كذا لكل مهية لازم مستند اليها غير متاخر عنها زمانا ولا يتخلل العدم بينهما ثم منها امتناع ا
الشرط اى الاشتراط بالمعاند بيانه ان العدم السابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له فكيف يشرط
وجود الشيء بمعانده وان كان سبق العدم شرط التاثير الفاعل فكذلك لان المعاند لما يجب ان يكون
مقارنا للشيء معاند ومنافى له ايض واما الامكان فهو يجامع وجود الشيء وليس مقابلا له

منها الفقر في حالة البقاء بيانه ان الحوادث في حالة البقاء مفتقرة الى العلة فلو كان مناط
الافتقار هو الحدوث فالبقاء مقابل الحدوث وان كان هو الامكان يثبت المطلوب هذه الوجوه
شواهدي حزر ضرورته وما عطف عليهما او الضمير للمتكلم ثم بينا ان الحدوث ليس مناط الحاجة مط فقلنا
ليس الحدوث علة الحاجة من راسه اي اصلا وتوضيحه قولنا شرطا بان يكون علة الحاجة هو الامكان
بشرط الحدوث ولا شطرا بان تكون هي هو مع الحدوث ولا بنفسه بان تكون هي الحدوث فقط وهذه
اقوال ثلثة للمتكلمين وكيف ان يتصور ان يكون علة والحدوث كيف اي كيفية ما اي وجود
لحق للفقر والحاجة وتاخر عنه بمراتب بيانه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان
علة الحاجة مستقلة او جزء او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب ذو توقيته متعلقة بالجو عدم المراتب
اتسق وانتظم حيث تقدم الشيء فتقرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فحدث وايضا
كيف يتصور ذلك ويكون وجود الممكن مشروطا بسبق العدم والعدم السابق كونا مفعول لسابق
ليس حض بديله نقيضه مبتداء وخبر اي عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه دار الحصص اي حصص
العدم بيانه انه لو كان العدم شرطا لوجود الممكن فاما يكون العدم السابق مطلقا فهو ليس شرط
الحادث خاص واما ان يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف
والمضاف اليه على الاخر واما ان يكون العدم البدلي فهو نقيض الكون الحادث فتحققه رفع ذلك
العدم وان اريد للنسبة الذاتية للممكن اعني لا اقتضاء الوجود والعدم فيرجع الى اعتبار الا
الامكان هف مع ان سبقه بالذات لا بالزمان وانما ذكرنا العدم البدلي مع انه لم يقصد

اللهم

المحض اشارة الى انه عدم الشئ فى الحقيقة ولكن باعتبار مهيته من حيث هى هى مع قطع النظر عن
كونها مظهر التجلى الالهى ولو فى زمان ثبوتها بالوجود واما بهذا النظر فلا عدم لتحقق نقيضه و
العدم السابق واللاحق ليس عدما له فى الحقيقة لان عدم الشئ رفعه ورفعه نقيضه واتحاد الزمان
شرط فى التناقض فكانه قيل العدم السابق ليس عدما له لانه ليس نقيضا له لانه بدله نقيضه ونقيض
الواحد واحد فى بعض احكام الوجود العينى من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد والقول با
الاولوية بط لا يوجد الشئ باولوية بانواعها غيرية تكون الاولوية او ذاتية كافية لكون
الاولوية الذاتية بوقوع الممكن اولا على الصواب خلافا لبعض المتكلمين القائلين بالاولوية
الغيرية المنكرين للايجاب والوجوب فى ايجاد الممكن لا بد فى الترجيح اى فى ترجيح الفاعل وجود
الممكن او عدمه من ايجاب لذلك الوجود او ذلك العدم ثم اشرنا الى الدليل بقولنا لبينية الممكن
اى كون الممكن فى ذاته ان يكون ليس تنفى الثانية اى الاولوية الذاتية واما اى بطلان قسميه من
الكافية وغيرها فان المهية لم تكن بحسب ذاتها الا هى وما لم تدخل فى دار الوجود بالعرض لم تكن
شيئا من الاشياء حتى انه لم يصدق نفسها على نفسها وذاتيها وذاتياتها وامكانها ووجوبها وان
كانت متقدمة على وجودها تقدما بالمعنى لكنه بحسب الذهن واما فى الخارج فالامر بالعكس فما
لم يكن وجود لم تكن مهية ولا بروز لاحكامها الذاتية وح فلا مهية قبل الوجود حتى تستدعى
اولوية مط كذا تنفى الاولى اى الاولوية الغيرية بقاء التسوية اى تسوية الوجود والعدم
بحالها فان هذه الاولوية لما كانت غير بالغة الى حد الوجوب لا يجعل الطرف المقابل محالا
فالوقوع لهذه الاولوية وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان فلا يتعين بعد احدهما نجد وقوع

ما اذا بلغت الى حد الوجوب لانه لا يبقى الطرف الآخر فما لم ينسد الفاعل جميع انحاء عدم المعلول لم يوجد
ولم ينقطع السؤال بانه لم وقع هذا دون ذاك هذا هو الوجوب السابق الجائي من العلة في الممكن ثم
هناك وجوب آخر يقال له وجوب لاحق وهو ايضا مبرهن عليه ومبين يلحق الممكن بعد حصول الوجود او
العدم بالفعل وهو الذي يقال له الضرورة بشرط المحمول ولا يخلو عنه قضية فعلية ان قلت ما
معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب بل عينها لان
حيثية الوجود حيثية الاباء عن العدم قلت هذا السبق واللحوق في اعتبار العقل عند ملاحظة
هذه المعاني واعتبار الترتيب بينها فقولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد معناه ما لم ينسد جميع انحاء
عدمه لم يحكم العقل بوجوده فالضرورتين حف الممكن وقولنا ونسبة الوجود والامكان كنسبة
الوجود والنقصان مسئلة متداولة بينهم معناه ان الامكان لما كان برزخا بين الوجوب والامتناع
كانت نسبته الى الوجود كذا والاولى ان يكون المراد بالامكان هو الامكان بمعنى الفقر المستعمل
في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين وبالوجوب هو الوجوب الذاتي وح فالنسبة
بنحو الشيء والفيء معتبرة في التام والناقص محققة ثم كونها في نفسها مسئلة بايرادها هنا بدفع
توهم المنافاة بين الضرورتين والامكان فان الامكان الذاتي كالمادة والوجود المعنوي كالصورة
يجتمعان في الامكان الاستعدادي قد يوصف الامكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى
استعدادي فان هيئة الشيء لصيرورته شيئا آخر له نسبة الى الشيء المستعد وله نسبة الى الشيء المستعد
له فبالاعتبار الاول يقال له الامكان الاستعدادي فيقال الانسان يمكن ان يوجد في النطفة فلو
سومح وقيل النطفة يمكن ان يصير انسانا كان المراد ما ذكرنا اذ الامكان الاستعدادي ما

بالوقوع

ما بالامكان الوقوعي ايض دعي وهذا الامكان الوقوعي المرادف للاستعدادي غير الامكان الوقوعي
المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال لان ذلك في الماديات وهذا اعم موردا والفرق بينه اي
بين الامكان الاستعدادي وبين امكان ذاتي دعي لكونه من جهة بالفعل من وجوه مذكورة في الافق
المبين والاسفار الاول قولنا لكونه اي الاستعداد من جهة بالفعل لانه من الامور المتحققة في الاعيان
لكونه كيفية حاصلة للمادة مهيئة اياها لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيها كالصور والاعراض او
معها كالنفس المجردة بخلاف الامكان الذاتي فالتهيؤ من حيث انه كيفية مخصوصة في المادة بالمعنى
الاعم امر بالفعل ومن حيث انه امكان وقابلية للمستعد له امر بالقوة واما ما ذكره في الاسفار
بقوله لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونه قوة وامكانا للشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول
الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية
تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصيلي
فلعل المراد به التنظير او ان العرض سيما الكيفية الاستعدادية لما كان تابعا للموضوع ففي الفعلية
والقوة تابع له فالامكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركبا من الفعلية والقوة فهو فعل
من جهة وقوة من جهة بخلاف الذاتي فان موضوعه ليس بالفعل حتى في بالوجود والعدم فهو القوة
الصرفة والا فالكلام في الامكان الاستعدادي لا في موضع الاستعداد والثاني كون امكان ذاتي
له اي للاستعدادي كالاصل من وجهين احدهما ان الاستعدادي كانه الذاتي مع زيادة اعتبار
وثانيهما ان الذاتي منشأ الاستعدادي لان الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور واعدامات نشأت من

العقل الفعال بواسطة جهة الامكان الذاتي فيه والثالث ان مقويا عليه اي ما عليه القوة و

الاستعداد يعني الاستعدادي لانه نوجه في طريق خاص الى كمال مخصوص كاستعداد النطفة

الانسانية لصورتها بخلاف ما يضاف اليه الذاتي لانه كالطرفين من الوجود والعدم والتعين

ناش من قبل الفاعل والرابع ان فيه اي في الاستعدادي سوغ ان يزول الممكنا اي عن الممكن

بحصول المستعد له لان الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية بخلاف الذاتي فانه لازم المهية

دائما ويجتمع الطرفين كما مر والخامس ان هذا اي الاستعدادي في محل الممكن اي في مادته

بالمعنى الاعم من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق وانما كان قائما بمحله لان المتصف با

الاستعداد والقرب والبعد حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه فهو بالو صف

بحال المتعلق اشبه واما الذاتي فهو وصف الممكن بحسب حاله والسادس ان فيه شدة وضعفا

ايضا فاستعداد النطفة للصورة الانسانية وهكذا الى استعداد البدن الكامل وانما

يختص الاستعداد التام بعد تحقق الذاتي الحدوث بعض الاسباب والشرايط ودفع بعض الموانع

والله اعلم الفريدة الثالثة في القدم والحدوث في تعريفهما وتقسيمهما اذا

الوجود لم يكن بعد العدم لا المقابل ولا المجامع او بعد غيره ثم بدل في العبارة يعني ان شئت

عرف بهذا وان شئت عرف بذاك وقد عرف العقلاء بكل واحد والمال واحد اذ المراد بالغير

اعم من العلة والعدم فهو اي عدم الكون المذكور مسمى بالقدم فيه اشارة الى ان التعريف

شرح الاسم واد الحدوث منه اي من القدم متعلق بالخلاف اي اد الحدوث بخلاف القدم

مرتين

يعنى انه المسبوقية بالعدم او بالغير ثم شرعنا فى ذكر اقسام القدم والحدوث وتعريف اكثرها
بقولنا ويوصف كلا من القدم والحدوث بالحقيقى وبالاضافى اما الحقيقى منهما فظهر واما
القدم الاضافى فهو كون ما مضى من زمان وجود شئ اكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر والحدوث
الاضافى كونه اقل ويوصف الحدوث بالذاتى وتعريفه قبلية ليسية الذات خذ مؤكدا بالنون الخفيفة
او عبّرن بدل ليسية الذات بالعدم الجامع يعنى بالحدوث الذاتى مسبوقية وجود الشئ باللّيسية
الذاتية او المسبوقية بالعدم الجامع وهو الامكان الذى هو لازم الماهية اعنى لا اقتضاء الوجود
والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الممكن من ذاته ان يكون ليس له ومن علته ان يكون ايس كما يكون سبق
ليس واقع اى العدم المقابل الذى يقال له العدم الزمانى منصرم اى منقطع ربما بعث جز يكون بالزمانى
اى يستحق هذا الوصف بالطبع اى كحدوث الطبع ذى التجدد في كل آن بمقتضى الحركة الجوهرية حدوث
دهرى ابدا اى ابداه سيد الافاضل وهو السيد المحقق الداماد البارع فى الحكمة الحقة بحيث قيل
له المعلم الثالث قدس الله نفسه وروح رمسه فهو يقول بحدوث العالم حدوثا دهريا وقد بسط
القول فيه بما لا مزيد عليه كذاك اى مثل الحدوث الزمانى سبق العدم المقابل على وجود الشئ
بسابقية له اى للعدم فكية لكن مقابلة العدم وسبقه الانفكاكى فى السلسلة الطولية بخلافهما
فى الحدوث الزمانى فانهما فى السلسلة العرضية ولنمهد لبيان ذلك ثلث مقدمات الاولى ان كل
موجود فلوجوده وعاء او ما يجرى مجراه نوعاء السيالات كالحركات والمتحركات هو الزمان سواء
كان بنفسه او باطرافه من الآنات المفروضة التى هى اوعية الآنيات كالوصولات الى حدود المسافات

وما كان بنفسه اعم من ان يكون على وجه الانطباق كالقطعيات من الحركات او لا على وجه الانطباق
كالتوسطيات منها وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر وهو كنفسها بسيط مجرد
عن الكمية والاتصال والسيلان ونحوها ونسبته الى الزمان نسبة الروح الى الجسد وما يجري مجرى
الوعاء للحق وصفاته واسمائه هو السرمد الثانية ان للوجود بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية
اما الطولية فبعد مبدئها وهو مبدء المبادي وغاية الغايات اللاهوت والجبروت والملكوت
والناسوت واما العرضية فاعني بها هنا عالم الاجسام الطبيعية الثالثة ان العدم في احكامه
تابع للوجود مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه فيه زماني ومنه دهري ومنه سرمدي
وان راسم الاعدام في الاذهان فقد كل مرتبة للاخرى من الوجود للاخرى في الموجودات العرضية
ونقد كل وجود دان للوجود العالي في الموجودات الطولية فاذا تمهد هذه نقول قول السيد
العالم حادث دهري معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري لانه مسبوق الوجود
بوجود الملكوت الذي في وعاء الدهر سبقا دهريا فكما ان كل حد من هذه السلسلة العرضية
وكل قطعة من زمانها عدم او راسم عدم لاخر منها واخرى منه كذلك كل مرتبة من السلسلة
الطولية عدم او راسم عدم في تلك المرتبة الاخرى منها فكما ان العدم هنا واقعي فكذلك العدم
هناك لان الوجودات واقعية وفي مرتبة كل عدم للاخر بل كل عدم للاخر وكل وعاء الوجود
وعاء بعينه لعدم ثانيه وفوقه وكما ان مقادير الحركات الدورية هنا ازمنة كذلك مدة سير
النور الحقيقي في قوسي النزول والصعود من مدار فلك وجودات تلك العوالم ايام ربوبية

كما قال

قال تعالى وذكرهم بايام الله والحاصل ان العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري لا الزمان
الموهوم كما يقول المتكلم ولا العدم المجامع التي في مرتبة المهية فقط كما ينسب الى بعض الفلاسفة و
الحادث الاسمي الذي هو مصطلحي اي مما اصطلحت انا عليه ان رسم اسم جا بالقصر للضرورة حديث
اي جديد اذ كان الله ولم يكن معه شئ ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعين محدث وجديد من المرتبة
الاحدية الاسما والرسوم وكما ان كل ما جاء من اسم ورسم حديث ولم يكن فكان كذلك مطموس
منمحي عند مصير الكل الى الملك الديان كما في سيد الاولياء علي ع كمال الاخلاص نفي الصفات
عنه وهذا الاصطلاح اخذنا من الكلام الالهي ان هي الا اسما سميتموها انتم واباؤكم ما انزل
الله بها من سلطان ومن كلام امير المؤمنين وسيد الموحدين علي ع توحيده تمييزه عن خلقه وحكم
التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة كما قلنا ثنا ابن الوصفي لا الثنا ابن العزلي ثراي قولنا روي
من لعقل كابينا البشري ممن عقله في التاصل والكلية بالنسبة الى العقول في الفرعية والجزئية
كابينا ادم ع بالنسبة الى الاجساد البشرية فهو صلوات الله عليه ابو العقول والارواح كما ان
ادم ع ابو الاجساد والاشباح ونعم ما قيل واني وان كنت ابن ادم صورة فلي فيه معنى شاهد
بابوتي فالحق قد كان ولا كون لشئ كما سيطوى الكل بالقاهر طي ونقرير وتثبيت للمقام واشارة
الى ان البداية والنهاية واحد والى ان الطي باسم القاهر كما ان النشر بالاسما المناسبة له كالمبدع
المبدئ المنشئ المكون كما هو طريقه فذي اسم الاشارة الحدوثات التي مر ستجمع تاكيد لذي
لما سوى ذي اي صاحب الامر اي عالم المجردات والخلق والجسمانيات تقع اي المجموع للمجموع فلا

ينافى ان يكون للبعض وهو عالم الخلق مجموع تلك الحدوثات حتى الزمان الذى ما وصل اليه بشر
من اهل النظر لمجموعه بحيث لا يلزم الامساك عن الجود عليه نعم بيانه انا سنبرهن على اثبات الحركة
الجوهرية قولنا وان طبايع العالم فلكية او عنصرية متبدلة ذاتا سيالة جوهرا واعراضها تابعة
لها فى التجدد وقابلها متحدة معها فى التحصل لاتحاد الجنس مع الفصل سيال بسيلانها فالتغير لا
ينسحب حكمها على صفات العالم فقط بل على ذواتها ايضا والشئ السيال كل حد يلحظ منه محفوف با
العدمين سابق ولاحق وهما سيالان زمانيان لان وعاءهما وعاء الوجود بل المكتنفين به وهذا
الوجود ان سيالان وقد عرفت ان وعاء السيالات زمان فذلك الحد مسبوق الوجود بالعدم الزمانى
وهكذا فى اجزاء ذلك الحد واجزاء اجزائه وهكذا قياما الى ذلك الحد من الطرفين وما يلى ما يليه ففى
كل حد من حدود الطبايع السيالة لا صحة لسلب المسبوقية بالعدم الزمانى وكذا فى الكل المجموعى اذ
لا وجود له سوى وجود الاجزاء والموافقة للكل فى الحد والاسم فحكمه حكمها وكذا فى الكلى الطبيعى منها
اذ لا وجود له سوى وجود الاشخاص ولذا قلنا جزئية وكلية ويمكن ان يقرا كل واحد منهما مضافا
الى الضمير على ان يكون بدل تفصيل مما سوى جزء وكل ولما كان لقائل ان يقول يلزم بناء على التبدل
الذاتى ان يكون كل طبيعة وكل صورة نوعية ذواتا متخالفة قلنا وكان حفظ كل نوع سيال
بالذات والصفات بالمثل النورية كما ان حفظ كل بدن شخص انسانى ووحدته وثباته مع تبدله
بالتحلل شيئا فشيئا بالنفوس الناطقة فهذه الانواع المتبدلة لما اتصل كل منها باشراق ضياء
الواحد البسيط الثابت على حالة واحدة الذى هو كروح وهذا كجسد او كمعنى وهذا كصورة

وعبارة

وعبارته او كاصل غير مخالط وهذا قوله والله من ورائهم محيط الاجرام حفظت وحدته وثباته بهذا الاشراق

في ذكر الاقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال مرجح الحدوث

اي حدوث العالم ومخصصه بوقت مخصوص ذات لو قت اذ لا وقت قبله وهذا القول الكعبي من المتكلمين اتخذه وفيه انا ننقل الكلام الى نفس الوقت لم وقع فيما لا يزال وعلته فيما لم يزل وارتضاه وقيل القائل هو المعتزلي ان المرجح علم ربنا تعالى وتقدس بالاصلح اي بان الاصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال وفيه انه اية مصلحة في امساك الفيض والجود عنه بما لا نهاية له والاشعري لنا في مبدا وجرح للمرجح لقوله بجواز التخلف المعلول عن العلة التامة بل لا علية ومعلولية عنده وترتب المعاليل على العلل بمحض جري العادة بشاعة هذا القول مما لا يحتاج الى البيان وعندنا الحدوث ذاتي اذ قد عرفت انه الحدوث والتجدد طبيعي وذاتي للعالم الطبيعي ولا شيء من الذاتي جا معلل فلا مخصص للحدوث

في اقسام السبق وهي ثمانية وينقسم مقابله ايضا بحسب انقسامه بلا تفاوت وفي الذاتي

لم نتعرض لهما ولما كان التقدم والتاخر ماخوذين في مفهوم القدم والحدوث وهما على انحاء اردفنا مبحثهما بمبحثه السبق منه ما زمانيا كسبق وهذا هو السبق الانفكاكي في الوجود سواء كان السابق واللاحق غير مجتمعين بالذات كالازمنة او بالعرض كالزمانيات ومنه السبق بالرتبة اي بالترتيب ثم منه السبق بالشرف كتقدم الفاضل على المفضول ومنه السبق بالطبع وهو تقدم علة الناقصة على المعلول ومنه السبق بالعلية وهو تقدم علة التامة على المعلول وهي لا تنفك عن المعلول ولكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العلة ولا عكس فيقول تحركت

البد فتحرك المفتاح بتخلل الفا ثم منه السبق الذي يقول له سبق بالماهية والسبق بالجوهر وهو تقدم علة
القوام على المعلول في نفس شيئية الماهية وجوهر الذات كتقدم الجنس والفصل على النوع والماهية على لازمها و
الماهية على الوجود عند بعض والسبق بالذات هو الذي كان عم اي ليس قسما على حدة من السبق بل هو القدر
المشترك الذي بين الثلثة الاخيرة اعني ما بالطبع وما بالعلية وما بالماهية انقسم في المشهور ثم من السبق
قسما اخر وهو ما بالذات ان يثبت او بالعرض لاثنين على سبيل التوزيع اي ان ظهر حكم لواحد من شيئين
بالذات ولاخر منهما بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها فيه سبق بالحقيقة انتقض وهذا المسمى
بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتالهين قده وهو غير جميع الاقسام اذ في الكل كل من المتقدم والمتاخر
متصف بالملاك بالحقيقة ولا يصح سلب الاتصاف من المتاخر وفيه قد اعتبر ان يكون المتاخر بالملاك مجازا
من باب الوصف بحال المتعلق ويكون السلب صحيحا كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور فان
التحقق ثابت للوجود بالحقيقة وللماهية بالمجاز والعرض والسبق حالكونه فكيا كالزماني ولكن انفكاكه
يجيئ طوليا لا عرضيا كما سمي دهريا او سرمديا هذا قسم اخر من السبق قد زاده السيد المحقق الداماد قده
وهو غير السوابق اذ في الكل غير الزماني المتقدم والمتاخر مجتمعان في الوجود او غير ابيين عن الاجتماع وفيه
اعتبر الانفكاك لا على وجه معتبر في الزماني اذا عرفت هذا عرفت ان تدرج المحقق اللاهيجي قده فيه مقدوح
بشرط الرجوع الى ما ذكرنه في بيان الحدوث الدهري في بعض احكام الاقسام ولا اجتماع في
السبق الزماني بنحو لامتداد السيلاني وما اي سبق برتبة طبعا وهو السبق بالرتبة العقلية ووضعا
وهو السبق بالرتبة الحسية فثما اولي اي ما بالترتيب الطبيعي كالجسم والحيوان وهكذا في الانواع والاجناس

المرتبة

المرتبة من اية مقولة كانت والثاني كونهما بالترتيب الوضعي كالترتيب في المكان كتقدم الامام على
المأموم وبالسبق وبالتجوهر كاثنين اي كما في اثنين والواحد منه اي من الاثنين اعتبر بصيغة الامر و
فيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السبق هنا فان اعتبر في الوجود في الواحد والاثنين وان الواحد
علة ناقصة بوجوده لوجود الاثنين فالسبق بالطبع وان اعتبر نفس شيئية مفهوميهما والتيام هذا المفهوم
المركب من هذا المفهوم البسيط فالسبق بالتجوهر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها وهو
المسمى عندهم بالملاك وهو مشترك بين المتقدم والمتأخر ويكون منه شيء للمتقدم وليس للمتأخر ولكن
ليس للمتأخر منه شيء الا وهو حاصل للمتقدم ملاكه اي ملاك السبق هو الانتساب الى الزمان في
السبق الزماني سواء كان في نفس الزمان او في الشيء الزماني والانتساب الى المبدء المحدود خذ ملاكا
لثاني اي السبق بالرتبة كصدر المجلس في الرتبة السبق بالرتبة الحسية او كالشخص والجنس العالي في السبق
بالرتبة العقلية في السبق الشرفي الملاك هو الفضل والمزية وفي السبق الطبعي الملاك وجود
والملاك هو الوجوب في السبق العلي في سادس وهو السبق التجوهر تقرر الشيء وقوامه من الملاك
مؤكد بالنون الخفيفة في السابع وهو السبق بالحقيقة الملاك هو الكون ولو تجوزا اي مطلق
الكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز حتى تكون مشتركا بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو في الثامن
وهو السبق الدهري والسرمدي الملاك هو الكون بمتن الواقع وحاق الاعيان في وعاء الدهر لا اضافة
ببابه للبدايع اي وعاء الدهر مخصوص بالمبدعات بخلاف العبارة الاولى اعني متن الواقع فانه يشمل
السرمدي والسبق في الفكيات واذ تبين ان الوجود الاصيل في متن الاعيان عين مهية الباري

الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العيني هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق
كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة فالموجودية المتأخرة
في حاق الاعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة مرتبة ذات الانسان ومهية العقل مثلا من حيث هي
هي في عالم الإمكان فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جل سلطانه تأخر بالمعنى هو بعينه التأخر
الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان ثم قد وليس ان يقاس ماهنالك بالشمس وشعاعها
وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما يموه
به الالسن مورا ويفوه به الافواه فورا الم تقد درايت ان المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي
الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل الامر في العالم الربوبي وكذلك الامر في حركة اليد وحركة المفتاح
مثلا فاخفض جناح عقلك للحق ولا تكونن من الجاهلين انتهى القريضة الرابعة في العقل والقوة
غريرة في اقسامهما على صنوف قوة قد وردت نذكر بعضها الذي هو اكثر تداولا بينهم منها الصنف
الذي يقابل الفعل بحيث كما يقال الهيولى مر بالقوة كذا منها الصنف الذي يقابل الضعف كما يقال الواجب
نعم فوق ما لا يتناهى قوة وهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة وكذا منها
ما اي صنف يكون مبدء التغير في شيء اخر من حيث هو اخر اعلما وهذا المعنى يطلق على مبادي الآثار
كقوى النفس وغيرها وقوة اما بدنية منفعلة لشيء واحد كمادة الفلك حيث يقبل امرا واحدا هو الحركة
الوضعية او اشياء محدودة كالقوة الانفعالية في الحيوان او غير متناهية كقوة الهيولى الاولى واما
فاعلة لشيء واحد او اشياء متناهية كالقوة الفاعلة في الفلك والحيوان او غير متناهية كالقوة الفاعلة

الواجبة

الواجبة القديرة على كل شئ نريد ان نقسم القوة الفاعلة بانها اما مبدء افعال واما مبدء فعل مع ا
الشعور او عدمه والثانى ايض اما مع الشعور او عدمه ثم العديم من الثانى اما متقوم بالمحل او مقوم
له والمقوم اما فى البسيط او فى المركب فقلنا فمبدء الافعال قد تخالف حال من الافعال عديم درك اخال
من المبتداء قوة خبر المبتدأ لما نبتداى بانيه ومع كون مبدء الافعال ذا شعور فتلك الوحدة قدرة
الحيوان سم بصحة الفعل وصحة تركه رسم القدرة والتذكير لاجل التعبير بالمبدء وقد اشرنا الى ان
هذا الرسم لقدرة الحيوان كما صرح به الشيخ لا القدرة الواجب نعم خلاف للمتكلمين ومبدء الفعل
الواحد ان لم يعدها مؤكدا بالنون الخفيفة كقوله بحسب الجاهل ما لم يعلما بفعله متعلق بقولنا الشعور
ذا نفس التسما الا انها مصدر للفعل على وتيرة واحدة ان يعدم مبدء الوجود لذلك وقوم المحل
فهو طبيعة ان فى المحل البسيط كالماء فقد حصل فى ذلك المبدء المقوم صورة نوعية اذا انفرض مركبا
اى فيه مركب او فرض المحل مركبا ودون تقويم من ذلك المبدء للمحل بل يكون متقوما به فهو عرض نا
الحرارة مثلا من حيث انها مبدء التسخن فى اخر قوة للمواد فتلك المبادى المقارنة للمواد ولو بنحو
التعلق مع مبادى مفارقة المواد كلية كل جنود مبدء المبادى ثم شانه ولما ذكرنا ان صحة الصدور
واللاصدور تفسير لقدرة الحيوان اردنا ان نذكر ما هو المعتبر فى القدرة مط حتى يشمل قدرة الواجب
بالذات الذى هو واجب الوجود من جميع الجهات فقلنا للقدرة انسب قوة فعلية اى القوة المؤثرة
ان قارنت القوة بالعلم والمشية فالمعتبر فى القدرة مط اصدار الفعل عن علم ومشية كما قال
الحكماء القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل واما الصحة والامكان وانفكاك الفعل

فغير معتبر من جهة القدرة السبق على الفعل وقد قيل القائل هو الاشعري انها مقارنة بالفعل وليس هذا
هو القول المعتمد عليه لتكليف الكافر ولزوم احد المحالين اما قدم العالم واما حدوث قدرة الله تعالى
وغير ذلك للقوة التي هي مقابلة للفعل السبق زمانا على الفعل وبالحقيقة هذا السبق لفرد فرد منها
على فرد فرد منه بالتعاقب والتناوب كما فعل عليها مطلقة صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا تقدما
اي تقدم الفعل على القوة بجميع انحاء التقدم من الذاتي والزماني والشرفي وغيرها الفريدة الخامسة
في الماهية ولواحقها
في تعريفها وبعض احكامها ما قيل اي حمل على الشيء فالشيء معلوم من
سياق المقام في جواب ما الحقيقة ماهية للشيء وقد احترزنا عن ما الحقيقة عن ما الشارحة فانه في جوابها
ماهية لبين ما هو شرح الاسم وبالفارسية ماهيت پاسخ پرسش از گوهر چیز است وشرح اسم پاسخ پرسش
نخستین است والمطالب ستة وبعضهم وان زادوا عليها لكن امهاتها هي مطلب ما الشارحة والحقيقة و
مطلبا هل البسيطة والمركبة ومطلبا لم الثبوت والاثبات وفي منظومتي في المنطق التي في بيتي اسمها
انا عدني التوفيق ذكرت المطالب بقولي نظم اس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم فما
هو الشارح والحقيقي ذو واشتباك مع هل انيق وهل بسيطا ومركبا بثت لمية ثبوتا اثباتا قلت
في لية الثبوت ماهية مطلب اي اين كيف كم متى وفي كثير كان ما هو ام هو كما يكون ما هو هل
شيء انبتهوا والانحذاف الاول يناسب وفي وجوده لحد المطالب فالماهية مشتقة عما هو والياء
للنسبة والذات والحقيقة اي كل واحدة منهما قيلت عليها اي على الماهية مع وجود خارجي فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها فان الماهية اعم منهما لكونها لا يراعى هذا الفرق فيستعمل كل بمعنى
وكلها المعقول ثانيا مجازي اذ معلوم انه ليس في السواد امر يحاذي كونه ماهية مطلقة او ذاتا او حقيقة

مطلقتين

مطلقة من وراء المهية الخاصة اعنى اللون القابض لنور البصر وليست اى المهية الا من حيث هى هيه
والهاء للسكت كقوله تع وما ادريك ماهيه اى ليست كل مهية من حيث نفسها الا نفسها لا موجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا غيرها فكما ان الوجود والعدم ليس احدهما
يمكن عين الاخر ولا جزئه بل الوجود وجود والعدم عدم كذلك كل واحد منهما بالنسبة الى السواد مثلا
مرتبة مفعول فيه لمشتق بعده تناقض مستقيمة وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز لان معنا ان كل
واحد منهما ليس عينا للمهية ولا جزء منها وان لم يخل عن احدهما فى الواقع على ان نقيض الكتابة فى المرتبة
عدم الكتابة فى المرتبة على ان يكون الظرف قيدا للمنفى لا للنفى كما قلنا والكون اى كون الشىء فى
تلك المرتبة انتفاء المقيد بالاضافة نقيضه لان نقيض كل شىء رفعه دون انتفاء مقيد با
التوصيف فاذا كذب ثبوت الصفة فى تلك المرتبة صدق قولنا سلب صفة التى فى تلك المرتبة لانه
نقيضه وان كذب ايض سلب الصفة الذى فى تلك المرتبة اذ ليس بنقيضه فما هما نقيضان لم يرتفعا وما
ارتفعا ليسا نقيضين وقدم سلبا على الحيثية فقل ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا
كاتب ولا بواحد ولا لا واحد وهكذا الا ان نفى الانسان من حيث هو ليس بكذا وكذا حتى يعم السلب لاجل
التقديم عارض المهية نفسها ولا يخص بعارض وجودها بيان ذلك ان المهية بالقياس الى عوارضها
حالتين احدهما عدم الاتصاف بها ولا بنقايضها حين اخذ المهية من حيث هى كما فى العوارض التى
تعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة ونحوهما والاخرى الاتصاف بها حين ما اخذت كذلك كما فى
العوارض التى تلحقها مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان ونحوها فالمهية

بالقياس الى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين فيه مرتبة من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها واما بالقياس

الى عوارض نفسها فانها وان لم تخلو عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض

فالتقدم الذى شرطوه انما هو بالقياس الى عارض المهية نفسها اذ الخلو عن عارض الوجود وعن

مقابله جايز فاذا قلت الانسان من حيث هو ليس بموجود يصير الحيثية جزء الموضوع لا من تتمة المحمول

فلا يوجه النفي الى الوجود مطلقة فيلزم ان يكون الانسان من حيث هو اى نفسه خاليا عن الوجود مط

ونفسه نفسه وهو بط بخلاف ما اذا قلت بالعكس فانه به اى التقديم او بالسلب الوجود نا

التقييد اى ليس الانسان فيه مرتبة ذاته موجودا من حيث هو بان يكون عينا او جزء له لا مطلقة

اى مط الوجود ولو بنحو الاتصاف عن قبل الغير واتخذنه مؤكدا بالنون الخفيفة مثلا فاجره

في الوحدة تقدم السلب وانف الوحدة التى من حيث هي نفس المهية لا مطلقها وهكذا قد يوق في فايدة

تقديم السلب غير ذلك وما ذكرنا اولى والسلب في تلك المهية ليست من حيث هي كذا اخذه سالبا

محصلا لا موجبا عدولا لتا حتى يقتضى وجود الموضوع اذ في ملاحظة المهية من حيث هي لا وجود بعد

ولا اقتضا شيء شيئا ليس اقتضاما قابلا اى مقابلة حتى يتوهم ان المهية اذا لم تكن فيه مرتبة ذاتها

موجوده فهي فيها معدومة واذا لم تكن واحدة كانت كثيرة وهكذا   في اعتبارات المهية

التى لا يخلوا عنها مهية من المهيات بل يجرى في الوجود عند اهل الذوق وقد اقتفينا نحن اثرهم

في كثير من المواضع فالمهية مخلوطة ومطلقة ومجردة عند اعتبارات عليها اى على المهية موردة

من بيان للاعتبارات لابشرط ناظر الى المطلقة وكذا بشرط شيء ناظر الى المخلوطة ومعنى بشرط

لا ناظر

لا ناظر الى المجردة استمع الى قائل اى او معنى بشرط لا احذف جميع ما عدا حتى الوجود خارجا
او ذهنا وهذا هو المستعمل فى مباحث الماهية مقابلا للمطلقة والمخلوطة وحيث اعتبر تجرده عن
جميع ما عداه فلا وجود للماهية المجردة فى الذهن فضلا عن الخارج فان قلت فكيف تكون من الاعتبارات
الذهنية قلت هذا نظير شبهة المعدوم المطلق وتقسيم الموجود الى الثابت فى الذهن واللاثابت فيه
وقد مر دفعهما فتذكر والثانى من معنى بشرط لا ان تؤخذ الماهية وحدها بحيث لو قارنها شئ اعتبر
لا من حيث هو داخل فيها بل هو من حيث امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هى عليه بهذا
الاعتبار كالحيوان ماخوذا مادة وجزء قد يدكما قال الشيخ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شئ بان
يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زايدا عليه فيكون جزء
لذلك المجموع مادة له متقدما عليه فى الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو
الاتحاد فى الوجود وقد تؤخذ لا بشرط بان يتصور معناها مع تجويز كونه واحدا وكونه لا وحده
بان يقترن مع شئ اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية الماخوذة كذا قد يكون غير
متحصلة بنفسها فى الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل
بما ينضاف اليها فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذى
قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد تكون متحصلة فى ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف
امور اليها ولا اشتراطها ايض كان لا بشرط شئ معنى من بيان لهما اول قسيم وهو المقيد باللابشرطية
ومعنى ثان مقسم للاول والاخرين غير مقيد بشئ ولو باللابشرطية فهو كمطلق الوجود المنقسم
الى الوجود المط والوجود المقيد وهو اى الثانى بكل طبيعى وصف لا الاول وان وقع

فى بعض العبارات لانه امر عقلى لا وجود له فى الخارج وكونه اى وجوده من كون اى وجود قسميه
اعنى المهية بشرط شئ والمهية بشرط لا بالمعنى الثانى فانه المادة والمادة وخصوصا الثابتة موجودة
كشف وكيف يكون قسم الشئ موجودا ومقسمه غير موجود والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد
وبينهما الحمل مواطاة وهو الاتحاد فى الوجود وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعى اولى واخف
مؤنة مما هو المشهور من انه جزء المتشخص والمتشخص موجود وجزء الموجود موجود كما لا يخفى على الفطن
العارف بالحقايق ولما ذكرنا ان الطبيعى موجود وهو المهية وهى موجودة بالعرض والوجود واسطة
فى العروض بالنسبة اليها لا واسطة فى الثبوت اردنا ان نبين ان الطبيعى موجود بالعرض وتشخصه
واسطة العروض له فى باب اتصافه بالوجود فان التشخص هو الوجود فى الحقيقة وقد علمت ان
التحقق للوجود اولا وبالذات وللمهية ثانيا وبالعرض ولما ذكرنا ان التشخص واسطة فى العروض
وهى ان يكون مناط الاتصاف ذى الواسطة بالعرض بشئ بالعرض واتصاف نفسها به بالذات
وكانت على انحاء ففى بعضها صحة السلب ظاهرة كما فى حركة السفينة وحركة جالسها وفى بعضها
خفية كما فى ابيضية الجسم وابيضية البياض وفى بعضها اخفى كالجنس فى باب التحصل حيث
تعلق الفصل جاء ذلك الفصل محصلة اى محصلة لذلك الجنس حيث ان لا مرتبة له فى التحقق يكون
فيه خاليا عن تحقق الفصل لفناء كل جنس فى فصله ولا سيما فى البسايط وكل مبهم فى معينه اشرنا
الى ان الواسطة فى العروض فى الطبيعى وتشخص المهية ووجودها من هذا القبيل فصحة سلب التحقق
والتحصل هنا بالنظر الدقيق البرهانى بل باعانة من الذوق العرفانى واما بعد التنزل فا
فالتحقق لذى الواسطة هنا حقيقى وصحة السلب منتفية لان فناء المهية فى الوجود اشد من
فناء الجنس فى فصله فتحققها به اشد من تحققه به ذو الكون اى فى والوجود فانه عالم الكلمة

وهى

ذهنا فحسب وهى اى الذات المهية يعنى المحكى بالوجود ذات الكلى الطبيعى و نفس الطبيعة التى عرضها
الكلية فى الذهن ومعلوم ان الكلى الطبيعى نفس المعروض والمهية التى هى لا كلية ولا جزئية ان جزء
فرد تصفه اى ان يسمع الطبيعى انه جزء فرده مثل ما يق الكلى جزء الفرد الموجود التعمل يعنى اى
يقصد منه الجزء التعملى لا الخارجى والا لزم التسلسل لانه اذا كان خارجيا كان له وجود وللتشخص
وجود ثم اذا كان موجودا كان شخصا اذ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فننقل الكلام اليه و الطبيعى
جزء منه كما هو المفروض فكان شخصا وهكذا ليس الطبيعى مع الافراد كالاب الواحد مع اولاد
متعددة كما زعم الرجل الهمدانى الذى صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان وينقل انه كان يظن
ان الطبيعى واحد بالعدد ومع ذلك موجود فى الافراد ويتصف بالاضداد وشنع عليه الشيخ و
قدح فى مذهبه بل مثله كمثل اباء على الاولاد كما حققنا اتحاده مع الافراد فى بعض
احكام المهية جنس وفصل لا بشرط حمل اى يحتمل ان يكون جزءا او ان يكون صفة والخبر ما بعده فمدة
مخفف مادة للضرورة وصورة اذا اخذ بشرط لا فلم يحمل احدهما على الاخرى وفيه اشارة الى
ان كلا من هاتين مع ان كل من هذين متحد ذاتا مختلفا اعتبارا فى الجسم ثان اى المادة والصورة
خارجيان والجملة مبتداء وخبر ولذا كانت الاجسام مركبات خارجية وثان فى اعراض اى
اعراض الجسم عقليتان فاتفق فانهما فيها نفس جنسها وفصلها ماخوذين بشرط لا فى العقل و
ليستا مادة وصورة خارجيتين واذا كانت الاعراض بسايط خارجية كما قلنا اذ ما به الشركة اعنى
جنسها فى الاعيان وما به امتيازها اعنى فصلها سيان اى متحدان لا كما فى المركبات الخارجية
لانهما توخذان منها مادة وصورة خارجيتين لكل منهما وجود على حدة وليس فصلان فى

مرتبة واحدة بان يكونا قريبين ولا جنسان فيهم مرتبة واحدة بان لا يكون احدهما جزءً للآخر او احد من
الانواع هنا اى خذ تعرف نعم ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوما فيوضع اقرب لوازمه مكانه وقد
يشتبه اقربية لازمين متساويين بالنسبة اليه فيوضعان معا مكانه فيتوهم انهما فصلان فيهم مرتبة واحدة
كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان وليس كذلك لان الفصل ملزومهما وهو واحد والفصل منطقى وهو
لازم الفصل الحقيقي كالناطق او النطق للانسان فهو فصل لا حقيقيا اذ لو اريد النطق الظاهرى كان
كيفا مسموعا ولو اريد النطق الباطنى اى درك الكليات كان كيفا او اضافة او انفعالا وكلها اعراض
لا تقوم الجوهر النوعى ولا تحصل الجوهر الجنسى ومثله الصاهل والناهق والحساس والمتحرك بالارادة
وغيرها وقد تقرر ان الشيء غير معتبر فى المشتقات ولا سيما الفصول واشتقاقى اى المشتق منه والمحكى
منه بمبدء الفصل المنطقى وهو الملزوم لكون الانسان ذا نفس الناطقة وكون الفرس ذا نفس صاهلة
وكون الحيوان ذا نفس حساسة واقحام ذى فى قولى ذا نفس للاشارة فى اللفظ الى الاعتبار اللابشرطى
المعتبر فى الفصل بحمل والا فنفس النفس الماخوذة لابشرط فصل حقيقى لكن اذا اخذت بشرط لا فيكون
صورة وجزءً خارجيا وذاتى كل فصل حقيقى ايض فان حقيقة النوع فصل الاخير وباقى
المعتبر فيه على الابهام وذاتى قوام من الانواع من معان جنسية وفصلية قريبة وبعيدة بقيا اى بقى
حقيقة ذلك النوع بحاله مادام فصل الاخير وفيا وحفظا لحقيقة تدور معه حيثما دار ولهذا قالوا
شيئية الشيء بصورته وفى الشيخ صورة الشيء مهيته التى هو بها ما هو لان ذا الفصل ذا اسم الا
اشارة لها اى للمعانى متعلق بقولنا تضمنا اى وجود الكل مضمنة مطوية فى وجوده فالنفس الناطقة
التى هى الفصل الاخير فى الانسان لما كانت بسيطة الحقيقة والبسيط جامع لجميع الكمالات التى وجدت

فيها

فيما تحته كانت الناطقة مشتملة على وجود الجوهر والجسم والمعدنى والنامى والحساس والمتحرك

بالارادة بنحو البساطة والوحدة فهو اى الفصل وان تبدلت ذوات المعانى عينا آخر هو يعنى انه

اصلها المحفوظ وهذيته النوع به فلا يعبا بزوال هذه فهى اى كل واحد من المعانى على ابهامها لا على

الخصوص معتبرة فى حقيقة النوع فهى الانسان مثلا المعتبر من الجوهر اعم مما فى المجرد والمادى ومن الجسم اعم

من الطبيعى العنصرى والمثالى ومن الحيوة اعم من الدنيوية والاخروية وقس عليه لباقى خص اى الخاص من

كل واحد من حيث الخصوصية لا اخذ فى حد النوع فهو كما يؤخذ فى حد قوس دائرة فيؤخذ القوس قطعة

من الدائرة وقد صرحوا انه من باب زيادة الحد على المحدود فالجسم والنمو فى الانسان قد يتبدل لا حتى

يبلغ بهما التبدل الى ان يصير مثالا او معنويا فهما وغيرهما على وجه الخصوصية ليست ذاتية وجزء و

انما الجزء ما اى قدر مشترك فى ضمن اى فرد حصلا   فى ذكر الاقوال فى كيفية التركيب من

الاجزاء الحدية وقد وصفه المحقق الشريف بانه مما تحيرت فيه الاوهام واختلف فيه اراء الاعلام حدية

الاجزاء من اضافة الصفة الى الموصوف فيه هنا غايرت بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معا قطعا واتفاقا

ولكن الخلاف فيها انها كيف هى فى العين وهل وحدت مهيتها فى العين او تعددت ثم على الثانى اى

تعددها مهية فاما اتحدا اى الاجزاء وجودا وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازى كثير فى

النظم ووقع وجودا على الفاعلية وتنوينه للتعويض وان كانا ممكنين لكن نهج الكلام عن السلامة

او وجودها كذا لها اى مهيتها تعددا فهذه اقوال ثلثة قد ذهب الى كل طائفة الثانى هو ان

الاجزاء الحدية متعددة فى العين مهية متحدة وجودا الذى معتبر فان المهية لما كانت متحققة و

مجعولة بالعرض بالعين فتلك الاجزاء فى مقام تجوهرها وشيئية مهياتها مختلفة ولكنها فى مقام

وجودها واحدة هذا اذا نظرنا الى تحقق المهية بالعرض واما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات
وان الوجود هو المتحقق بالذات فلا مقام ذات للاجزاء في العين وراء الوجود فضلا عن بساطة
الذات او تركيبها بل كما يقول اصحاب القول بوحدتها ذاتا ووجودا في جواب من يقول عليهم ان الصور
العقلية المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط ذاتا ووجودا في العين وانما تنتزع من ذلك
البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات اقل او اكثر معه وبينها لما
من الاشتراك ما به الامتياز بينها كذلك نقول نحن باعتبارات لدى لما له تلك الاجزاء فالمرجع معلوم
من البيان وهو نحو من الوجود بسيط تلك الصور الذهنية فبالحقيقة كلها خارجة من ذلك
الوجود ذاتية كانت تلك المفاهيم الذهنية او عرضية الا ان ما ينتزع ويحكي عن مقامه الاول تسمى
ذاتيات وما ينتزع ويحكي عن مقامه الثاني تسمى عرضيات واما القول الثالث فسخيف اذ لا يتحقق
الحمل بينها ح في خواص الاجزاء احدها انها بينة جز مقدم بمعنى العقل في التصديق بثبوتها
للمهية مستغن عن الوسط فهذا استغناء عن السبب لكن في الذهن ثانيها انه غنية عن السبب اي
في الوجود الخارجي كما هو المتبادر وعرف الذاتي بهذه الخاصة فقيل الذاتي ما لا يعلل والمراد الغناء
عن سبب واحدة وراء سبب المهية وعن سببية علحدة من قبل سبب المهية اجزاء مبتداء مؤخر وثا
لثها ان سبقها على الكل في الوجودين وجب وان يجعل الواو للحال حتى يفيد مع ذكر الخاصة الثالثة
الدليل على الخاصتين الاوليين ولما كان في تقدم الاجزاء على الكل اشكال هو كالاشكال المشهور في
سبق العلة التامة اجزاء تعد احدها الكل على المعلول تصدينا لدفعه بذكر الاعتبارات الاربعة
التي في كل كثرة فقلنا الكل اجزاء اعتبارات تعد احدها الكل افرادا اي كل فرد فرد وثانيها الكل

مجموعا

مجموعا وورد بشرط الاجتماع وثالثها ما في قولنا او بالشطر اي الكل مجموعا بنحو شطرية الاجتماع
ورابعها ما في قولنا او نفس الاخر التي بالاسر اي الكل مجموعا ولكن ذات المجموع لا مع الوصف العنواني
فان ذات المجموع شيء وهيئة المجموعية شيء اخر كما ان ذات الواحد شيء وصفة الوحدة شيء اخر وهذه
الثلثة المتعلقة بقولنا مجموعا ومشتركة في الاجتماع والمعية بخلاف الكل الافرادي اذا عرفت هذه
فالسبق للاجزاء بالاسر على الكل بمعنى كان يتلو الاول وثانيا على الكل المجموعي بشرط الاجتماع لا با
المعنى الثالث فان هيئة الاجتماع امر اعتباري فكان مجموع العارض والمعروض فحصل المغايرة
بين المتقدم والمتاخر وارتفع الاشكال   في انه لا بد في اجزاء المركب الحقيقي من الحاجة
بينها في واحد حقيقة اي واحد له وحدة حقيقية ثم كيا من اجزاء العقرة فيما بين الاجزاء وجبا والا
لامتنع ان يحصل منها احدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية ثم لما ذكرنا وجوب الحاجة
في الواحد الحقيقي اردنا ان نبين علامة الوحدة الحقيقية فقلنا الوحدة حقيقة
معيارها وان كان بفتح الهمزة كان في موصوفها الاثار اي فموصوف الوحدة
اثار سوى الذي للاجزاء عرى ... بيان للموصول كاثر التاموق كالتفريح مثلا
حقيقة واحدة الموضوع بجزء الانسان وحدة حقيقية وهيئة من اثر الضرورة بالضرورة كما في المعجون
فانه اثر خامس سوى اثر كل واحد من عناصره وسوى الاثار الاربعة التي لمجموع العناصر لا كا
العسكر اذ ليس اثر العسكر الا مجموع اثار احاده   في ان التركيب بين المادة والصورة
اتحادي او انضمامي ان يقول السيد السند اي القوي وهو صدر الدين الشيرازي المشتهر بالسيد
السند وقد تبعه في ذلك صدر المتالهين تركيب اجزاء عينية اتحادي نظرا في الحكم بعد وجه
يحكم على المادة بانها محل وعلى الصورة بانها حالة وعلى الجسم بانهما مركب خارجي فالعذر من هذا

وامّا الثانية بالنظر الى ان انفكاكها بينهما اي بين العينية قد حصل اذ صورة بعد العراء اي بعد التجرد
عن الهيولى في عالم المثال باقية بلا محل وكان قبلها اي وجد قبل الصورة المعيّنة الهيولى الثابتة
مكتسبة لصورة اخرى والّا ففي حال المصاحبة هما متحدان لكن قول الحكماء العظام الّذين كانوا
من قبله اي من قبل السيد هو التركيب الانضمامي وهو المناسب لمقام التعلم والتعليم
في التشخص عين جزء مقدّم مع الوجود في الاعيان متعلق بالعينية تشخّص مبتداء مؤخّر ساوق
الوجود في الاذهان بحسب المفهوم وهذا اعني كون التشخص نحو الوجود مذهب كثير من الفحول منهم
المعلم الثاني وصدر المتالهين قدس سرهما اي للتشخص الحقيقي وهو نحو من الوجود الامارات الكواشف
عنه لا متشخصات حقيقيّة امور خارجة مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم وكونها علامات و
كواشف عنه ايضا ليس باعتبار فرد بخصوصه من كل واحد بل حال كونها تعرض للتشخص مع عرض عريض
كعرض الامزجة فكما انّ لكل مزاج طرفي افراط وتفريط لا يتجاوز الممتزج عنهما والا هلك و
بينهما حدود غير متناهية هي عرض المزاج الواحد المعيّن كذلك للاين والمتى والوضع وبالجملة ما
جعلوه مشخّصا عرض عريض من اول وجود التشخّص الى اخره كل واحد منها بهذا العرض من امارات التشخص
وانما لم تكن متشخّصات حقيقيّة اذ لا يفيد ضمّ مهيات كليّة طبيعية مثلا تشخصا للذات فكما ان
مهيّة الانسان بذاتها لا كلية ولا جزئيّة كذلك ماهيّة الاين وغيرها فلا يحصل من انضمام كلّي الى
كلّي الى جزئي ما لم يضع الوجود الحقيقي قد مرّ في البين   في التميز بين التميز والتشخّص وبعض
اللّواحق فيما اذ الكلّي مثلا اي كليا اخر لنحو مثل الانسان الضاحك عن التشخّص التميز مفترق اذ
التميّز عن الانسان الغير الضاحك حاصل لها دون التشخّص اذ لا يمنع صدقه على كثيرين شخصية

نفسية مبتداء وخبر اى كون الشيء متشخصا صفة نفسية له باعتباره فى نفسه ويضاف فى اى التميز

لانه له بالقياس الى المشارك كان فى امر عام فاذا لم يكن له شيء مشارك لم يحتج الى مميز مع ان له تشخصا

بمعنى ما به يمتنع صدق الشيء على كثيرين لتشخص اما عين الذات المتشخص بذاته كالاول تعالى فان تشخصه

عين وجوده الذى عين ذاته او بما زايد على الذات وهو على قسمين لانه اما ان يكون مكتفيا بالفاعل

فى فيضان التشخص عليه بعد امكانه الذاتى ولا فهى بالفاعل يكثر النوع واورد مثال ذا عقولا

فعالة فان مهياتها يستبد وانها شخصية الا ان مجرد امكانها الذاتى يكفى فى فيضان التشخص عليها

فلاجرم نوع كل واحد منحصر فى شخصها ووجود وغيرى دون الاكتفاء بالفاعل بان يكون محتاجا الى القابل

الخارجى ايض فهو ايض على قسمين لانه اما كفت هيولى كفلك حيث ان بعد امكانه الذاتى الحامل

له مهيته لا يكتفى بالفاعل فى فيضان التشخص عليه بل يحتاج الى ق بل هو هيولى ولكنه مكتفى بها من

المخصصات لكونه ابداعيا فالنوع ايض منحصر فى الشخص او ما كفت الهيولى فى ذلك بل لابد من مخصصات

يلحقها حتى يتقرب القابل لان يسلكهما التكوينية الى استحقاق تشخص بعد تشخص وموهبة بعد

موهبة وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها نكالمواليد اعتبر والنوع لا محة منتشر وليس كلى مع الجزئى

بنحوى الادراك اى التعقل والاحساس بالمرضى ابعلى المرضى خلاف لبعضهم حيث يقول الكلية والجزئية

يتفاوت فى الادراك لا يتفاوت فى المدرك وانت لا تحتاج فى ابطاله الى مؤنة زائدة الفريدة ا

الخامسة فى الوحدة والكثرة   فى غنائهما عن التعريف الحقيقى الوحدة كمثل ما ساوقها

كالوجود والوجوب اعم الاشياء فهى اى الوحدة اعرفها لان الاعم اعرف وسر اعرفية الاعم من

الاخص سنحته فبذلك الاعم لذاتك ووجود نفسك الاوسع الاتم حيث ان ذاتك معالم

القدس والكلية والبسيطة قل الروح من امر ربى فالسنخية التى هى شرط الادراك متحققة فلا
فلا يعتاص عليك وهذه السنخية ايض فالواو وحدة عند العقول العرفى كثرة الخيال الكشف ثم
اشرنا الى ان مرادهم بتساوق الوحدة والوجود ليس الترادف بل اخذ وحدة مع الوجود اثنين فى الذهن
اى بحسب المفهوم لكن الوحدة عينها بعين الوجود فى العين فى تقسيم الوحدة فان الواحد له
اقسام ملخصها ان الواحد اما حقيقى وهو ما لا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض
وبعبارة اخرى ما هى وصفه بحال الابحال متعلقه واما غير حقيقى وهو ما بخلافه ثم الحقيقى اما ذات له
الوحدة ام لا بل نفس الوحدة العينية لا مفهومها اذ هى العنوانى الثانى هو الواحد بالوحدة الحقة التى
هى حق الوحدة كالحق الواحد جلت كلمته والاول اما واحد بالخصوص واما واحد بالعموم المفهومى وهو اما
نوعى او جنسى او عرضى على مراتبها والواحد بالخصوص اما غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة
ايض واما منقسم وغير المنقسم اما نفس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام واما غيره والثانى
اما وضعى او مفارق والمفارق اما مفارق محض واما متعلق بالجسم والمنقسم اما منقسم بالذات و
اما منقسم بالعرض والواحد الغير الحقيقى اما واحد بالنوع او بالجنس او بالكيف الى اخر ما مر فالى اقسام
الوحدة اشرنا بقولنا ووحدة اما حقيقية ومفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقية كما
سياتى فى النظم او غير حقيقية اذ ما دروا ولهما اى الحقيقية بحقة اى الى الوحدة حقة و
غيرها قسمنا اصحابنا اولوا النهى اى اولوا العقول عطف بيان ثم اشرنا الى مفهومها بقولنا فلذا
اى المهية فى الوحدة غير الحقة فى الوحدة قد اخذت فمفهوم الصفة المشتقة منها اعنى الواحد
والوحدة الحقة بخلافها اعنى الواحد فيها نفس الوحدة والوحدة نفس الوجود العينى الذى لا مهية له وراء

مرودانة

صرف فانه وهى اى الوحدة الحقيقية اتم الخصوص وهى الوحدة العددية والعموم بحسب متعلق بالعموم
الوجود كحقيقة الوجود لا بشرط والوجود المنبسط والمفهوم كالوحدة النوعية والجنسية والعرضية
وذو الخصوص العددى اى الواحد بالخصوص الذى يقول له الواحد بالعدد وانما غيرنا السياق فى النظم
من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد للاشارة الى عدم الفرق واذ اقسام احدهما بحسب اقسام الاخر بلا
تفاوت منه ما كمبدء الاعداد كان مفهوما موضوعه عدم قسمة فقط اى الموصوف بالوحدة و
الوحدة كلاهما واحد وهو مفهوم الوحدة التى هى مبدء الاعداد وهو عدم الانقسام فهو فى المفا هيم
ايه الوحدة الحقة فى الحقائق ومنه اى من الواحد بالخصوص ما اى واحد الوضعى زاد اى زاد موضوعه
المفهوم الاخر وراء مفهوم الوحدة وعدم الانقسام وكان من ذوات الاوضاع كالنقط ومنه كا
المفارق اى منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئا لم يكن وضعيا كالعقل والنفس ثم ان هذه
الثلثة مشتركة فى ان موضوعها لا تقبل القسمة من حيث ذات المعروض كما لا يقبلها الكل من حيث
العارض الذى هو الوحدة ومنه ما اى واحد موضوعه يقبل ان تقسما بخلاف سوابقه من
احكام الواحد بالعدد وهو قسمان اذ قابله اى قبل الانقسام الوهمى لا الفكى فانه بعدم المقدار
بالذات مقدار واحد وان يقابله بالعارض كالجسم الطبيعى الواحد زكن وانما قلنا كالجسم
ليشمل الواحد بالعدد مما يحل فى الجسم كالبياض وغيره مما يقبل القسمة بالعرض وكذا الصورة
الواحدة بل الهيولى الواحدة فانها ايض يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار نعم تقبل الفكية
بذاتها وليست هى مرادة والوحدة الغير الحقيقية ما اى وحدة واسطة العروض مفعول مقدم
ليس معدما كما فى زيد وعمرو فانهما واحد فى الانسان وكما فى الانسان والفرس فانهما واحد فى الحيوان

واحد حقيقي وواسطة في العروض لوحدة الانسان والفرس في الوحدة للانسان مثلا وصف له بحاله و
لزيد وعمرو وصف لهما بحال متعلقهما وهكذا في ساير اقسام الوحدة الغير الحقيقية وهي تجانس تماثل
تساوي تشابه تناسب توازي ان وحد الشيئان جنسا ناظر الى التجانس ونوعا ناظر الى التماثل
وقس عليهما كما وكيفا نسبة ووضعا فاللف والنشر مرتب وواحد بالنوع كزيد وعمرو وغير
الواحد النوعي كالانسان في مثله التميز ايض مرعي فلا ينبغي ان يختلط الامر عليك فالواحد
بالجنس كالانسان والفرس غير الواحد الجنسي والواحد بالعرض غير العرضي في الحمل و
تقسيمه مهدنا اولا ان الهوهوية التي هي اتحاد ما وهي تقسيم للحمل من العوارض الذاتية
للوحدة فهي من متعلقات الوحدة والغيرية التي هي مقسم للتقابل والتخالف والتماثل بوجه
بان يقال الغيران اما متقابلان ومتخالفان ومتماثلان من العوارض الذاتية للكثرة ومن
متعلقاتها فقلنا بكثرة تعلقت غيرية كذاك بالوحدة تعلقت هوهوية هذي اي الهوهوية
هي الحمل ان قلت الهوهوية اتحاد ما يشمل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغير
الحقيقي فلم خصصتها بالحمل قلت اولا التعارف قد خصص الحمل بالاتحاد في الوجود والا
فهو مساو للهوهوية وفي النظم ايض اطلقت جهتي الوحدة والكثرة وثانيا نقول لو اتبعنا المتم
فالهوهوية هنا ليست بمعناها الاعم وفيه اي في الحمل اعتبر جهتي الوحدة والكثرة تقسيم الحمل با
الذاتي الاولي وصف مفهومه اتحاد موصوف عرف اي مفاده ان الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتا
ومهية لا وجودا فقط كما في الحمل الشايع ولكن بعد ان المحيط نحو من التغاير كتغاير الاجمال وا
التفصيل في حمل الحد على المحدود وكملاحظة الشيء بحيث يمكن ان يكون غيره في ذاته او يمكن ان
يسلب عن نفسه وملاحظة لا كذلك بل كما هو هو كقولهم في مبحث المهية الانسان من حيث هو انسان
انسان لا غير وفي مبحث الجعل ما جعل المشمش مشمشا بل جعل موجودا فان المشمش مشمش في

ذاته

ذاته اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه مح كما قلنا فكل مفهوم وان ليس وجد
ولا يعتبر وجوده فنفسه مفعول مقدم بالاولى من الحمل ما نافية فقط تما سمي ذاتيا اذ
لا يجري الا في الذاتيات واوليا لكونه اولى بالصدق او الكذب وبالصناعي الشايع الحمل صفا
وباتحاد في الوجود عرفا الفعلان مؤكدان بالنون الخفيفة فمفاد هذا الحمل هو ان الموضوع
والمحمول متحدان في مقام الوجود مثل الضاحك كاتب فانهما وجودا واحدا واما مفهوما
وذاتا فاين احدهما من الاخر ووجه التسمية ظ تقسيم اخر وبالمواطاة والاشتقاق على
حذف المضاف فيه اي انطق وذلك اي حمل المواطاة هو الهو هو سمه وفا اي حمل الاشتقاق في
ذو هو سمه اي علامته تقسيم اخر ثنية بالنصب على تقدير طريقته الحذف والايصال
وغيرها ومركبة وبسيطة هلية اي قضية هي مطلب هل منشعبة وتقدير البيت
ان الهلية منشعبة الى الهلية ثنية وغير ثنية والى هلية بسيطة ومركبة اعلم ان
القضية مشتملة على عقدين عقد الوضع وعقد الحمل فاذا قلت كل انسان ضاحك ان معنا
كل شي صدق عليه الانسان صدق عليه الضاحك فاذا كان الموضوعها افراد محققة يصدق في
يصدق عليه عنوان الموضوع كانت ثنية وان كان افراد موضوعها تقديرية غير محققة
كانت تقديرية وغير ثنية مثل كل معدوم مط لا يخبر عنه وكل شريك البارى ممتنع وكل
اجتماع النقيضين مح فامثال هذه القضايا في قوة شرطية غير محققة الطرفين فلا وضع مقدم
فيها اي كلما لو تقرر وصدق عليه المعدوم المط ونظائره كان كذا لكن لم يصدق وانه يحقق
جزئيات وصدق عليها هذه العنوانات والهلية البسيطة اما يجاب به عن السؤال الهل
البسيط عن وجود شيء والهلية المركبة ما يجاب به عن السؤال الهل المركب عن حالاته وفي بسيطة

من الهلية لا يجري قاعدة الفرعية بان نقول في البسيطة ايض ثبوت شي هو الوجود لشي هو
المهية فهو فرع ثبوت المثبت له اعني المهية فننقل الكلام الى هذا الثبوت فيكون فرع ثبوت
اخرلها وهكذا فيلزم التس وهذا لزم من ان يكون مفاد البسيطة ثبوت لشي وليس كك لانها
اى البسيطة ثبوت شي قد بدت لان الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية والمهية
ليست امرا متحققا بدون الوجود حتى يكون ثبوت شي لشي وهي اى القاعدة لكون الشي
شيئا ثبوت لا لكون الشي وهذا طريقة صدر المتالهين في دفع هذا الاشكال واما غيره
فقد ضاق عليهم المجال ولم يجدوا مخلصا وتمايدوا باستلزام الظرف نايب الفاعل والمبتدا
هو المحقق الدواني ثبوت شي لشي مستلزم لثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية
اى ولو هذا الثبوت للثابت فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف
الفرعية او خصصت بما عدا البسيطة عقلية الاحكام من اضافة الصفة الى الموصوف
مع ان الاحكام العقلية لا تخصص والمخصص هو الامام واما على القول المنصور فهو المخصص
وقيل والقائل هو السيد المدقق مبدء اى مبدء اشتقاق الموجود وهو الوجود ولو في هنا
فقدا اى ليس للوجود فرد خارجي ولانه حتى يقوم بالمهية ولو فيما ذهبنا ويكون من
باب ثبوت شي لشي بل مناط موجودية الشي ان مفهوم موجود مع الشي اى المهية اتحد
فهذا القول مع القول باصالة الوجود في شقاق فنحن نقول المهية متحدة مع نحو من الوجود
الحقيقي وهو يقول متحد مع المفهوم لا مفهوم المبدء اذ لا فرد ذهني ايض له بل مع مفهوم
الموجود وكما نقول نحن المهية لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها كانت متحدة بالوجود ولو كان

يمني

شئ بجاذبها لم تكن متحدة بل منضمّة الى الوجود فايجادها من لا متحصّليتها بذاتها بقوله هو لما لم

يكن للوجود فرد لا خارجا ولا ذهنا فلا حيثيّة تقييديّة خارجية ولا ذهنيّة في المهيّة بل مناط

الموجوديّة اتّحاد المهيّة مع مفهوم الوجود   في التقابل واقسامه قد كان من غيريّة

تقابل كما اشرنا اليه سابقا عرّفه اصحابنا الافاضل بمنع جمع في محلّ قد ثبت من جهة في زمن

تو تحدث هذا الفعل صفة للثلثة اى في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد فبقيد وحدة

المحلّ دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين في الوجود في محلّين وبقيد وحدة الجهة دخل

مثل تقابل الابوّة والبنوّة المجتمعين في زمانين وتنوين جمع عوض عن المضاف اليه اى الغيرين

لانّ التقابل نوع من الغيريّة فخرج التماثل من التعريف لانّ التماثل وان كان بوجه من الغيريّة لكن

جهة الاتحاد والهوهويّة عليه غلب ونقول تنكير جمع للنوعيّة اى التقابل امتناع نوع اجتماع في

المتخالفين وذلك وجه الحصر لانّهما امّا وجوديّان وامّا احدهما وجوديّ والاخر عدميّ الى الاخر

ما قالوا ان عقلا معا فهما مضايفان ودو ونراى وان كان المتقابلان وجوديّين ولم يكن احدهما

معقولا بالقياس الى الاخر فهما ضدّان بالحقيقة صف اى صف الضدّين بالحقيقيّين مع غاية

البعد بينهما كالسّواد والبياض ولا معهما ولا مع غاية البعد اضف اى انسب الضدّين لشهرة وقل

ضدّ مشهوريّ كالحمرة والصفرة حيث ليس بينهما غاية الخلاف هذا كله اذا كانا معا وجوديّين وان تقابل

الوجوديّ العدميّ فنا اى تقابل اعتبرت فيه قابليّة في موضوعه لما انتفى فعدم وقنية وفي

كتب الحكمة كثيرا ما يعبّر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهي بضمّ القاف وكسرها ما اصل

المال وما يقتنى ثمّ اشرنا الى قسمى العدم والملكة بقولنا فان قبولا اعتبر مرسلا اى مطلقا في او

اى سواء كانت قابلية موضوع العدم للملكة فى الوقت كعدم اللحية فى الكوسج او لا فى الوقت نوعا
اى وسواء كانت القابلية نوعا ومثال هذين القسمين ما فى المتن او جنسا كالعمى للعقرب كان
تقابل العدم والملكة حقيقيا فالحق به اى بتقابل العدم والملكة مردودة ونحوها من اعدام فى
غير الوقت وكعمى فى الاكمه وغيره مما قابليته بحسب النوع لا بحسب الشخص وان قبول اخص بالشخص ولا
يعتبر النوع والجنس وما فى الوقت ولا يعتبر قبول فى غير الوقت فتقابل العدم والملكة للمشهور قد كان
انتهى ثم ذكرنا وجه تسميته بالمشهورى فانه المعروف عند الناس لا المعنى الاول فانه شئ يعرفه
الخواص والتعميم عنهم وهو اصطلاح قاطيغورياس يعنى ان المنطقيين فى مبحث المقولات العشر
اصطلحوا عليه تسهيلا للمتعلمين وما اى تقابل وجودى وعدمى القبول فيه ليس يعتبر فهو با
السلب والايجاب عنهم اشتهر

الفريدة السابعة فى العلة والمعلول

فى التعريف والتقسيم
ان الذى الشئ اليه افتقر اما صدورا او قواما تاما او ناقصا فعلة والشئ المفتقر فمعلول
يرى فنه الضمير عائد الى الموصول ناقص ومنه ما استقل ومنه خارج ومنه ما دخل وقد
اشرنا اليهما بقولنا فالعنصرى الصورى اما على سبيل التعداد او بحذف العاطف وكذا فيما بعد
ونظائره كثيرة للقوام كما يطلق عليهما علل القوام وللوجود الفاعلى التمامى وما لاجله الوجود
حاصل فغاية وما به اى ما بسببه الوجود حاصل ففاعل ثم للفاعل اقسام وهى بالطبع او بالقسر
كلمة او هنا وفى قرائنه للتنويع او بالقصد او بالجبر او بالتسخير فارع ما رعوا او بالتجلى
ثم بالعناية او بالرضا فادر واياها ولى الدراية ثم اشرنا الى وجه ضبط يستنبط منه تعاريفها
محصلا ان الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا واما ان يكون والثانى اما ان يلايم فعله
طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته

فهو

الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل هو عينه ويكون علمه بذاته هو علمه
السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا او لا بل يكون علمه بفعله سابقا فاما يقرن علمه
بالداعي الزايد فهو الفاعل بالقصد او لا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلوم فاما ان يكون
ذلك العلم بالفعل زايدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية او لا بان يكون عين علمه بذاته الذي هو عين
ذاته وذلك مط هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقوله
العناية بالمعنى الاعم بقولنا اذ الفاعل اما مع علم بفعله او بلا علم وهو اي الفاعل بلا علم
لطبعه لايم فعله او لا يلايم فعله لطبعه فذان الاولان اي بالطبع وبالقسر والفاعل العالم
بفعله ان وجود الافعال بها متعلق العلم ذكن فذاك بالفاعل بالرضا قصد وان وجود الفعل
علما للفاعل به ما وجد ولا نفي العلم بذات الفاعل عن علمه بفعله سابقا كما كان كما في
الفاعل بالرضا فهذا مطوي هناك بقرينة المقابلة بل علم المعلول قبل العمل فالقصد اي
فاعل بالقصد اختصرنا اذ القصد معلوم ولكن ان يقرن العالم او فعله او علمه بداع زيد مع ان
يكون الفاعل العالم السابق العلم المقارن للداعي الزايد مصاحب ارادة ودونها اي وان لم
يكن فعل الفاعل العالم بارادته الجبر وقع اي فاعل بالجبر بلا اقتران العلم بالداعي اي مع
الداعي فان قد زيد على ذاته علمه السابق بفعله تفصيلا لكونه فعليا منشأ الوجود المعلوم
فالفاعل عناية قمن وحقيق وان يكن علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي عين الذات
الفاعل فسم تجليا اي الفاعل فاعل بالتجلي في علمه من اضافة المصدر الى المفعول اي في العلم بذاته
العلم بفعله اي بفعله طويا اي علمه السابق التفصيلي بفعله منطو في علمه بذاته انطواء العقول
التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي وهذا هو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي لا كما في

الفاعل بالرضا لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيليا بل العلم بالذات علم اجمالي بالفعل
سابق عليه واما العلم التفصيلي بالفعل فعين الفعل ولا كما في الفعل الفاعل بالعناية بالمعنى
الاخص لان العلم التفصيلي بالفعل وان كان سابقا عليه هناك الا انه زائد على الذات ارادة
طبع اذا ما زائدة مسخرا مبني للمفعول للغير فالفاعل مسخر ايضا فالطبيعة المسخرة تحت النفس
مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها فالنفس الفاعلة بالارادة والقصد
اذا لوحظنا من حيث ان هذه مسخرة بامر الله وتلك بامر النفس بل الكل بامر الله كانتا فاعلة
بالتسخير فان اللائق بجنابه اي اقسام الفاعل في الاول تقدست اسمائه السادس من
اقسام الفاعل عند التعديد وهو الفاعل بالتجلي ذو رواية من الصوفية او ذو سقاية
للعقل بماء حيوة المعرفة ق في القاموس روى الحديث رواية وترواه بمعنى وهو راوية
للمبالغة والحبل فتله فارتوى وعلى اهله ولهم اتاهم بالماء وعلى الرجل اشد على البعير
لئلا يسقط والقوم استقى لهم انتهى والظ من كلامه ان الرواية مصدر مشترك بين الكل و
هو اي الاول تع لدى المشا فاعل بالعناية لانهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشا
له وهو الصور المرتسمة التي هي على رايهم عوارض ذاته المقدسة ولكنه تع عندهم اي عند
المشاء الصور علمية عوارضا الالف للاطلاق فاعل بالرضا لان العلم بذلك الفعل اعني
الصور عينه وعند الاشراقي لكل اي لكل نفل من الموجودات الخارجية اذ الكل عنده هذا
او لكل منها ومن الصور العلمية القائمة بذواتها اعني المثل النورية وكونها عوارض ح
مشاكلة لقول خصمهم او تسمية باسم لازمها الانتزاعي اعني العلم المصدري فاعل بالرضا
هذا متعلق بالطرفين على التنازع ومتكلم كالمعتزلي بداع متعلق بكلمة قال رئيد قد

قال

قال الفعل الله حيثية معلّلاً بالاغراض الزائدة على ذاته قصداً قد قصداى وثمّة هو عنده فاعل

بالقصد فى ان جميع اصناف الفاعل الثمانية محققة فى النفس الانسانية وبالرضا او

بالتجلّى اذ توقيفية نظراً ما مبنى للمفعم للفاعل وللمفعول يستعمل النفس هذا متعلّق بالفعلية

التنازع وكذا القوى على احد الوجهين تنشئ النفس الصور الجزئية العلمية اما كون النفس فاعلاً

بالرضا بالنسبة الى الصور فظ وبالنسبة الى القوى فلانّ علم النفس بها لو لم يكن نفس وجودها

كان صورتا فصورها اما فى النفس فكانت كلية وهى فعلها واستعملتها جزئية واما فى ذواتها

فانتقاش صورها فيها استعمال لا بدّ بها من العلم به وما به الاستعمال فينتقل اليه الكلام وهكذا

وايض كيف تكون عالمة بذواتها وهى جسمانية وجودها للمادة واما فى الالة اخرى ولا الة

اخرى مع انه ينتقل الكلام اليها واما كونها فاعلا بالتجلّى فلانها لما كانت بسيطة جامعة

لجميع شئونها وقواها فتعلم من ذاتها جميعا بوجود واحد بسيط علما متقدما على وجودها دائما

المتكثرة وعلى علمها بها بعين وجوداتها الفعلية وان لم يكن لها العلم بذلك العلم وبتوهم

لسقطه هى الكون المتوهّم على جذع عال عناية سقوط فعلا بالبناء للمفعم فانّ هذا العلم التو

بمجرّده ومحض تخيل السقوط مع ما عليها وتصديق لغايته بلا روية ثم منشأ للفعل الذى هو السقوط ق

بالقصد كالمشى فعل الكاف هنا وفيما بعد اسمية لعلم حادث للنفس مع ما عليها اى على

النفس ويزيد من بواعث واغراض وبالطبع كالصحة فا فعل النفس فى مرتبة القوى الطبيعية فاعل

بالطبع لكونها متصفة بصفاتها ايض كما تتصف بصفات الروحانيين فى مرتبة اعلى فصدور افعال الجذب

والامساك والهضم وغيرها عنها على المجرى الطبيعى وبالقسر العلل فعلك فافادة الحرارة الغريبة

الحمائية مثلا فعل النفس فى مقام نازل كافادة الحرارة الغريزية فيه كما ان الحركة الصعودية

من الطبيعة المقسورة والنزولية من الطبيعة المختارة وبالجبر من نفس جبرية شر كلطمة اليتيم حصل و
النفس مع علوها المادية جبلتها آية التوحيد متعلقة باسماء الحق تعالى التنزيهية والتشبيهية
لا ايشذ من حيطة حكايتها ومظهريتها بشيء من الاسماء فهي عالية في دنوها ودانية في علوها كل
بحسبها فهي الاصل المحفوظ في القوى وعمود جميع المراتب نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسطية
الى القطعية لا جرم بامرها كل القوى قد سخرت فكانت القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها
فاعلات بالتسخير تبيين به اصطلاح الالهيين بما هم الهيون في اطلاق الفاعل عن اصطلاح
الطبيعيين فيه معطي الوجود باخراج الشيء عن الليس الى الايس ماهية ووجودا او مادة وصورة
في العلم الالهي فاعل ولكن معطي التحريك الحكيم الطبيعي قائل بانه فاعل فهم يطلقون الفاعل على
الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته بل انما حرك مادة موجودة من حال الى حال والالهيون
كثيرا ما يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون النجار فاعل للسرير والاحراق فاعل للنار للا
حراق لكن لا بما هم الهيون واشير اليه في الكلام الالهي بقوله تعالى افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه
ام نحن الخالقون الى آخر الآيات الثلث في البحث عن الغاية وكل شيء في فعله غاية مفعول
مقدم مستتبع حتى فواعل هي الطبايع فاذا كانت للطبايع وهي عديمة الشعور غاية كما
اليه فكيف لا يكون للمبادي العالية والشعور عين ذاتها ماهية ووجودا والقسر لا يكون دائما كما لم يكن
بالاكثرية فلينحيها ولم تغيا اذ مقتضى الحكمة الالهية والعناية الربانية العناية كما سيأتي
في مبحث العلم انه هي العلم الفعلي بالنظام الاحسن وقد يطلق على الاحكام والاتقان في الفعل بحيث
يترتب عليه مصالح شتى كما يقولون غاية تعالى في خلق الشيء الفلاني كذا وهي بهذا المعنى من شعب
القدرة كما انها بالمعنى الاول من اعلى مراتب العلم ولما كانت الحكمة ايضا تطلق على المعنى الثاني ف

الغاية بالمعنى الاول ايصال كل ممكن لغايته وذانك منافيان مقتضى هاتين والغاية علة فاعل
اى من حيث هو فاعل بماهيتها ولكن معلولة لها بانيتها وهذا كما يقال ايضا العلة الغائية مقدمة
على الفعل ذهنا مؤخرة عنه عينا   فى دفع شكوك عن الغاية فان العبث والجزاف والطبايع و
الاتفاقات يظن انها بلا غايات فقلنا يلبغى ان نذهب اى ندفع عن امر العبث اذ دون غاية يظن
ان حدث ثم شرعنا فى تمهيد مقدمات اولا ودفع الشك ثانيا بقولنا فغاية هما اليه الحركة
وما لاجله الحركة عدة مشتركة فتستعمل بالمعنيين ففاعل كل حركة ومبداها كانت تخل بفاعل
ومبادى قريب واقرب وبعيد ولكل منها بحث تحقق غاية فغاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك
اولهما اى ما اليه الحركة وربما هذا اى ما اليه الحركة محركة شوقية عنى فا تتحد الغايتان كما
من حين يحتر سا ما من الاول نتردا اى تنضجر من موضع فتد فتتخيل صورة موضع اخر فتشتاق
اليه فتتحرك نحوه وينتهى حركتك اليه فنفس ما اليه الحركة غاية للشوقية ايضا وربما غايتها
لا تتحد بغاية الشوقية الا كما اذا تصورت مكانا فتحركت نحوه لتلقى فيه صديقا وح فغاية
لقوته فى العضلة مثل غاية الطبايع دوما حاصله فتلك القوة كانها طبيعة جمادية و
الطبيعة كانها قوة محركة حيوانية فكما ان المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس الا الايصال
الى ما اليه الحركة لا الاشياء الاخر من اغراضه وراء الشعور فكذلك المتوقع من القوة المنبثة فى
العضلات ليس الا الايصال الى ما اليه الحركة واما ترتب غرض اخر كلقاء صديق فهو من اغراض
الشوقية فلهذه القوة وللطبايع غايات شوقية غايتها مفعول مقدم ان لم يجدها معيشا
اى معيشا الى الشوقية وهو حال من الباطل فعله الباطل عند يعنى اذا حركت الشوقية نحو غاية
ولم يصادفها سمى فعله باطلا بالنسبة اليها لا بالنسبة الى العاملة لانها صادفت غايتها وكونه

باطلا بحسب الاصطلاح اى مقطوعا عن الغاية حيث قطع طريق وصوله الى الغاية لا انه لا غاية له اذ
فرق بين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سد وحاجز كما ان قوة الشجرة بالسد لا يصال
الى الثمرة فاذا ضربها البرد سمى ذلك قصرا لان عالم الكون والفساد دار القمر فهذه القواطع
للطرق من لوازمه لا ان الشجرة خلقت بلا غاية ذو الغايتين شروع فى بيان الفرق بين العبث
والعبث الجزاف والعادة والقصد الضرورى فى الاصطلاح بان الفعل الذى كان ذا غايتين لمبدئيها
لمبدئيها القريب لو لا قرب لا بانه يكون باطلا بالنسبة الى الشوقية مبدء حيز كان تقدم عليه بعيدا
كان له تخيل وجدا حالا الا مع الفكر والا كان فعلا محكما معنى بغايته فكرية بلا شبهة فهو
العبث ان غاية لذلك الفعل ما هو للتحرك نهاية يعنى يعتبر فى العبث امران احدهما ان المبدء
البعيد له يكون هو التخيل فقط بلا فكر وفى هذا الامر يشاركه اخوانه والاخران يتطابق الشوقية والعاملة
فى الغاية بمعنى ما اليه الحركة وبهذا يفترق عنها كما قلنا انه ليس اى منتهى الحركة غاية لهما بل لكل منها
غاية على حدة فالتخيل وحده سمى الفعل بالجزاف او مع طبع يكون مبدءا او مع مزاج او مع خلق
فلو كان مع الخلق فعادا و فى قولها اى اقل الشعوق وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده
سمى الفعل بالجزاف كالكعب الكاف اسمية بالتحية عادى وما بعده وهو ان يكون المبدء البعيد
هو التخيل مع طبع او مزاج فبالقصد الضرورى سما مؤكدا بالنون الخفيفة وهذه التى بعد العبث
مشتركة فى عدم تطابق الشوقية والعاملة فى الغاية بمعنى منتهى الحركة بل هذا يكون غاية للعاملة
وللشوقية شىء اخر كحركة المريض لمبدئية التخيل مع المزاج وحركة التنفس مثال المبدئية التخيل
مع الطبع اذا علمت هذه فاعلم ان كل المبادى الثلثة فى الجميع اى جميع الصور تكتسى غايتها
اما غاية العاملة فمنتهى الحركة على كل حال واما غاية الشوقية والتخيل فاللذيذ الخيالى والخير

الحيواني فان كل فعل نفساني فالشوق ما ويتخيل ما الا ان ذلك التخيل وربما كان غير ثابت بل سريع ا
البطلان او كان ثابتا ولكن لا يشعر به لان التخيل غير الشعور بالتخيل لكن حيث ما ثبت مبدء فكر
الاضافة بيانية غاية كذا صفة غاية اى غاية فكرية انتفت والفعل لا يجب ان يكون له غاية با
القياس الى ما ليس مبدء له فلعب الطفل انما يسمى لعبا ولهوا بالنسبة الى المبدء الفكري الذي هو
منتف فيه واما بالنسبة الى المبادى الموجودة فيه فلا فظهر ان الامور المذكورة كلها مغايا بغايات
قال الشيخ في الهيات الشفا لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محة اما عادة او ضجر عن هيئة وارادة
انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحسية على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس
والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذة والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة
الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير الحسي والحيواني والتخيلي بالحقيقة وهي المظنونة خيرا
بحسب الخير الحيواني لا الانساني فاذا كان المبدء تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محة تخيليا حيوانيا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم تكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل انتهى واما
في بطلان الاتفاق فقد قلنا وليس في الوجود الشئ الاتفاقي اذ كل ما يحدث فهو واقع و
مرتفع طولا لعلل الى علل بها وجوده وجب لانتفاء سالة العلل الى واجب الوجود بقول
الاتفاق جاهل السبب وجاهل ارتقاء ذلك الشئ الى واجب الوجود وايض بقوله بالنظر الى نوع
ما يؤدى الى ذلك الامر المسمى بالاتفاقي كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور الى الكنز واما بالنظر ا
الى شخص الحفر فان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكلاف الاتفاق كالامكان
وهو ما بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهية ووجود مضاف اليها واما بالنظر الى
نفس الوجود والى ايجاب العلة فكل ممكن محفوف بالضرورتين مونا جز العدا طبيعيا عدا اخترامي
فليس صفة اخترامي الى كلية النظام والاسباب المؤدية الى الوجوب فغايته وما اليه حركته

هي هذا المطلوب كل شيء لم يطلب صاحبه نعم الاخترام وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية ونحوها
الى سير الانسان الكامل الذي خلق الله وخلق الاشياء لاجله وبالنظر الى غايته فاذا مثل النبات
او الحيوان والطفل المتوفى من الانسان لم يبلغوا الى الغاية وان خلقوا فيما قصد الغاية
الثانية لا الاولى وهذا الترتيب ايضا بالنظر الى النوع والى المواد لاتحادها بالصور وان شئت
كنت ذا قلب موقد وعلمت دوام فيض الله وعدم نفاد كلماته وان كلمته التامة باب الابواب وان
الله نعم لم يخلق الممكن هباء وعبثا دريت ان كل ممكن لا بد له من المعكوف على بابه ما ليس موزونا
لبعض من الاشخاص من نعم بالقياس الى السليقة الحسية ففي نظام الكل كل منتظم اشارة الى
ما ذكرنا من الغاية الاولى   في العلة الصورية وما به للشيء فعليته صورية ولما لم
تعرف الصورة والمادة في اول الفريدة عرفناهما ههنا ثمة اي ثم ما به شيئيته صورية للكل و
وفاعل وصورة المحل يعني ان للصورة اعتبارين باعتبار انها جزء المركب منها ومن المادة علة
فاعلية وصورة للمحل وهكذا في المادة ويعلم من هنا توارد الصورة لمعان ذكرنا خمسة منها
للحيثية اي الصورة الجسمية والصورة النوعية والشكل والهيئة مطلق والصورة العلمية قال
الشيخ في الهيات الشفا واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل
حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحدانيا
او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا يكون
ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها با
الفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من
الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله وللجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة
في الاجزاء ايضا انتهى   في العلة المادية حامل قوة الشيء عنصره ومادية ما المعنى الاعم

ههنا

هيهنا حتى يشمل موضوع العرض ومتعلق النفس بوحدة شروع في تقسيم المادة بان العنصر اما
ان يكون عنصر الشيء بوحدة او نقصانا او لاجل ضم ما يغايره وكل واحد منهما اما مع التغير
ذاتا او صفة والتغير اما ان يكون زيادة اي بحسب الزيادة او نقصانا اي بحسب النقصان او لا مع
التغير باقسامه فاقسامه فالواحد بلا تغير كاللوح للكتابة ومع التغير في ذاته زيادة جوهرية
كالمني للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وان كان مع انسلاخات
صورية ايضا ونقصانا جوهريا كالخشب للسرير فانه ينقص بالنحت ومع التغير في صفته كالشمعة
للصنم والصبي والرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حالة العروض الحركة له في اين وكم او غير ذلك مع
التغير نقصانا في صفته مثل الابيض هيولى كل فلك بناء على اختلافها بالنوع فهي لا
يقبل الا صورة او جملة مع منتهى كالعصير للخمر والخل والدبس وغير ذلك او
جملة لا معا اي لا مع منتهى كالهيولى الاولى للكل في احكام مشتركة بين العلل الاربع
بسيطة مفعول مقدم لقولنا دروا وما بعده معطوفات عليه او ما له التركيب وتذكير
الضمير هنا وفيما بعده مراعات للفظ ما فالفاعل البسيط كالمبدء الاول والمركب كصورة البسائط
كعدة رجال يحركون شيئا والمادة البسيطة كالهيولى والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة
البسيطة كالشبع للاكل والمركب للتجمل وقتل القمل للبس الحرير او ما هو البعيد والقريب والامثلة
واضحة عمة او خصة فالفاعل العام ما ينفعل عنه كثير كالنار المحرقة للاشياء والخاص ما
ينفعل عنه واحد وقس عليه المادة والصورة العامة كصورة الكرسي مط والخاصة كصورة
هذا الكرسي والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج والخاصة
كلقاء زيد بصديقه الخاص او كلية او ما هو الجزئي فالفاعل الكلي ما يكون غير مواز لما
با زائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب

للعلاج وقس عليه البواقي وذاتية او عرضية فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدء
للفعل والفاعل بالعرض مثل السقمونيا للتبريد مع كونه حارا بالطبع فان تحلله بالذات ازالة
الصفراء واذا ازالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف البرودة اليه وذكروا للفاعل بالعرض اقساما وان
شئت فارجع الى كتبهم والمادة بالذات ما يقبل شيئا بذاته وبالعرض مثل ان يؤخذ القابل
مع ضد المقبول فيجعل مادة له مثل الماء للهواء والنطفة للانسان فان الصورة المائية
او النطفية ضد للمقبول ولابد ان يبطل عن المادة والصورة بالذات كشكل الكرسي وبا
العرض كالسواد والبياض له والغاية بالذات كالصحة للدواء وبالعرض اصناف كثيرة مذكورة
في كتبهم كما بالفعل او بالقوة والامثلة واضحة العلة مطلقا اية من الاربع كانت ددوا
في بعض احكام العلة الجسمانية قد استعمل تاثير ذات مدة اي علة محتاجة مادة في
مدة اي زمان التاثير وعدة اي عدد التاثير وشدة اي شدة التاثير وليس ابيض كما ان العلة
الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التاثير كلها اشترطت الا بان منفعل اي منفعلها
منها بوضع خاص اقترن فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر ايما وقعت بل اذا حصل بين
هما وضع خاص ومحاذاة خاصة او ما في حكمها ولم نشر الى دليل المثلثين مع طوله في
الاولى اذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى والطبايع كل قوة تنحل
الى قوى كل واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا واشتراط
الوضع ايضا سهل النيل بعد تصور ان
لا تحقق والشمس لا يضيء الارض لكنها لا بمقابلة خاصة
احتياج الى القوة المادة في الوجود
يستلزم احتياجها اليها في الايجاد لتفرع الايجاد على الوجود والاحتياج الى المادة في الايجاد
يحصل لها للقوة وضع مع منفعلها والا لم تكن محتاجة الى المادة في الايجاد فلم تكن محتاجة
اليها في الوجود لان الغني في الفعل غني بالذات فلزم كونها مفارقة وقد فرضناها ذات

المادة

المادة هف فغير تصوران القوة جسمانية وذات مادة ادننا الى المطم في احكام
مشتركة بين العلة والمعلول منها ان شرايط مفعول مقدم التاثير ما يجمع بالجزم لان كلمة ما
شرطية يجب معلوله فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا واضح بعد تصور العلة التامة
فلذا لم نشر الى ليلة دون المعد فقد يقع التخلف اعرف تصيب ومنها ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان الواحد لا يصدر الا عن الواحد مصدر ذاك ليس مصدر الذى معنى اى ذاتا فان
كان علة لا بد ان يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين كما ان للنار خصوصية بالنسبة
الى الحرارة وهي الصورة النوعية النارية وللماء خصوصية بالنسبة الى البرودة وذلك وفيما
نحن فيه كالنور والظلمة كل يقتضى خصوصية فى العلة يناسب صدوره واذا تحقق فى بسيط وصدق
عليه هذان المفهومان اعنى مصدر ذاك ومصدر ذا فكل اقتضى ذلك البسيط ما بحذاء الخصوصية
التى الخاصة فيتركب ذلك البسيط واذا احكمت هذا البيان فلا تحتاج الى البيانات الطويلة الذيل
وتقدر ان تدفع الشبهات الفخرية التى فى هذا المقام ثم ان لذلك الكلام اعنى قولهم الواحد بطنا
لو تفطن الجمهور به لم يبلوا عن غمادا وهامهم سبوف الاعتراضات عليهم منها انه يلزم من هذه
القاعدة التفويض اذ من جزئياتها ان الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب وفوض على زعمهم امر الايجاد
اليه ولكن هذا الا افك افتروه عليهم بل مرادهم ليس الا ما اشار اليه بقوله وما امرنا الا واحدة
وذلك الامر هو الوجود المنبسط الذى لا يتكثر الا بكثرة الموضوعات ومعلوم انه كلمة محتوية
على كل الكلمات وصدوره صدور كل الوجودات ولو كان المراد العقل فالعقل ايضا مشتمل على كل
العقول بل كل العقليات ولذا قالوا فى التحقيق لا مؤثر فى الوجود الا الله ولكن فهم قام بين صدور
الوجودات عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبار السنخية وبينوا ان اول صادر من الواحد ما الوحدة

الحقة الحقيقية لا بد ان يكون واحدا بالوحدة الحقة ولكن ظلية لا الواحد بالوحدة العددية
المحدودة فاتحد المعلول حيث اتحدت العلة كذلك فوحدته اى وحدة المعلول قد تبعث العلة
فكانت واحدة فلا يجوز توارد علتين مستقلتين لمعلول واحد شخصي اجتماعا وتبادلا بل تعاقبا
لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة في العلية فاذا كان المعلول مستندا الى الخصوصية بعينها
فهي القدر المشترك في العلل فكانت واحدة ومنها قولنا بينهما تضايف فهو ظ ومنها انه يبطله
ضرورة دورا في العلية والمعلولية فلا حاجة الى البرهان كذلك تسلسل في العلية والمعلولية
يبطله ما في المطولات من الكتب العقلية من نحو دليل تطبيق هو انه لو وجدت سلسلة غير
متناهية ننقص من طرفها المتناهي شيئا فيحصل جملتان احدهما تبتدئ من المفروض جزء اخيرا و
الاخرى مما قبله ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وان لم يقع فيكون جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فتنقطع الناقصة
والتامة لا تزيد عليها الا بمتناه فيلزم تناهيها ايضا ظ ان التزايد على المتناهي بالمتناهي متناه
و دليل حيثيات وهو انه لا امر ثبت حيثيات وامور غير متناهية فما بين المعلول الاخير او الجزء
الاخير او كل حيثية وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت من السلسلة متناه ظ فكونه محصورا
بين حاصرين فالكل متناه ايضا وقالوا هذا حكم حدسي تحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل
حكم على الكل بما حكم به على كل واحد كان يقع كل جزء منه هذا الذراع دون الذراع فالكل ايضا
دون الذراع بل من قبيل ان يقع اذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض واية نقطة تفرض
فيه على الاستيعاب الشمولي لا يزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لا يزيد على الذراع واما
قول صاحب الشوارق ما بين كذا وكذا دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فالظ

انه سهو

انه سهو فان المفروض انه ذراع فكيف يكون دونه والسيد الداماد قدس سره فى القبسات لم يكتف
بكون الحكم حدسيا وبنى فيه قانون الحكم للسور على الشمولى لكل واحد واحد اذا صح على جميع
تقادير الوجود لكل من الاحاد مط منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع كان يصح ذلك
على المجموع الاصلى ايض من غير امتراء وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد حان حكم الجملة
غير حكم الاحاد انتهى فالاول كالحكم على كل ممكن والثانى كالحكم على كل اشباع رغيف اياه
ومن دليل الوسط والطرف وهو الذى قرره الشيخ فى الهيات الشفا محصوله ان كل ما هو معلول
وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت لسلسلة الغير
المتناهية ايض علة ومعلول اما انها علة فلانها علة للمعلول الاخير واما انها معلول فلاحتياجها الى
الاحاد وقد ثبت ان كلما هو معلول وعلة فهو وسط فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطا بلا طرف
وهو مح فلا بد ان ينتهى الى علة محضة ومن دليل الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة يقتضى ان يكون بحيث اذا فرض انتفاء واحد استوجب انتفاء ما بعده فاذن كل سلسلة
استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة اولى لولاها لا انتفت جملة مراتب
السلسلة لان هذا خاصية المعلولية والمعلولية مستوعبة اياها ومن دليل التضايف وهو انه
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على العلة وهو بط ضرورة تكافؤ
العلية والمعلولية بيان الملزوم ان كل علة فى السلسلة فهى معلولة على ما هو المفروض وليس كلما هو
معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير ومن دليل المسمى بالاسد الاخصر ذكره الفارابى وهو انه
اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الغير المتناهية الا وهو كالواحد فى انه ليس يوجد الا ويوجد

ولانها من قبل كانت الاحاد الّلا متناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل فى الوجود ما لم يكن شئ من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهية العقل تحكم بانّه ما لم يوجد فى تلك السلسلة شئ لم يوجد شئ قبله لا يوجد شئ بعده وغيرها مما هو مذكور فى المطوّلات فاعرفها بها اى بهذه المذكورات وغيرها تستبصر المقصد الثانى فى الجوهر والعرض وفيه فرائد الفريدة الاولى فى رسم الجوهر وذكر اقسامه الجوهر هو الماهية المحصلة اى لا اعتبارية التى اذا غدت فى العين لا موضوع له وهذا كقولهم الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى الموضوع فجوهر كان محل جوهر هو هيولى او جوهر حل به اى فى جوهر فهو من صور اى من الصورتين الجسمية والنوعية فالجمع منطقى وجوهر ليس بذاك وبذا بجوهر ليس محلّا بجوهر ولا حالّا فى جوهر ان منهما اى من الجوهرين الحال والمحل ركب فهو جسما اخذ ودونه اى جوهر ليس محلّا لجوهر ولا حالّا فى جوهر وكان بدون التركيب منهما فهو مفارق نفس اذا تعلق بصيغة المضى جسما والّا اى ان لم يتعلّق بالجسم فهو عقل المفارق مرفوع على القطع من التبعيّة كما فى قوله تعم ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا وعدّده ويمكن ان يتعلّق به ودونه اى ودون المفارق ثم ان لاقسامه مباحث طويلة الذيل عقدنا لاكثرها فرائد على حدة للعقل فى الالهيات وفى للبا الطبيعيّات الثانية فى رسم العرض واقسامه العرض ما اى ممكن كونه فى نفسه هو الكون فى موضوعه لانه اما كونه فى نفسه فلاستقلال ماهيته فى العقل واما كون هذا الكون عين الكون فى الغير وكونه كونه رابطيا بمعنى لحاظه حالة فى الخارج انه امرنا عت لم يكن بحيث يكون له استقلال ثم يطرء عليه الاضافة الى الموضوع بل الاضافة عين وجوده وان لم يكن عين ماهيته الّا فى مقولة

لحلوه

الاضافة ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة اذ ليس كل تعلق واضافة اضافة
مقولية بل التعلق في الهيئات الا ترى ان كل وجود عين التعلق بالمبدء وليس اضافة مقولية
وللمبدء اضافة اشراقية على جميع ما سواه وليست مقولة كم وكيف ووضع واين وله متى
وهو اسم اخر لمقولة الملك والجدة ومتى وفعل ومضاف وانفعال بتشا هي اجناس القصوى
لدى المعلم فتكون تسعة وبالثلث اى بالمقولات الثلث وهي الكم والكيف والنسبة وهي شاملة
للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا عاليا او بالاربع وهي هذه الثلثة
والحركة وهي الاول لصاحب البصائر والثاني للشيخ الاشراقي الثالثة في البحث عن اقسام العرض
في الكم الكم ما بالذات فخرج ما يقبل القسمة بالعرض قسمة وهمية قيل فمن اى من
الكم ما هو متصل ومنه ما هو منفصل بذى بمعنى صاحب اتصال ههنا وله معاني اخر فيموضع
اخر فقد قصدا ما اى كم فيه بعد قبول القسمة حد متشارك بدا والحد المشترك ما يكون نسبته
الى الجزئين نسبة واحدة بمعنى انها اذا اعتبر بداية لاحد الجزئين امكن ان يعتبر بداية للاخر وان
اعتبر بداية لاحدهما يمكن ان يعتبر نهاية للاخر كالنقطة في جزئي الخط والخط فيجزئي السطح و
السطح فيجزئي الجسم والان فيجزئي الزمان بخلاف المنفصل اذ الخمسة اذا قسمتها الى ثلثة واثنين
لم يجد فيها حدا مشتركا والا فانكان واحدا من خارج كان الجملة ستة وكلاهما خلف فاينهما
وهو المنفصل يكون الاعداد نقط فاول وهو المتصل جسم تعليمي وهو الكمية السارية في
الجهات لثلث للجسم التعليمي والطبيعي وسطح ثم خط فذاك المنقسم الى هذه الثلثة ذو الترصيف
اى الاتصال والانضمام كما يقال تراصفوا في الصف اى تلاصقوا ورجل رصف الاسنان

اى مقاديرها والثبات اى هذه الثلثة كم متصل قار ثم الزمان المقتضى لذاته اى هو بحيث
يكون يتجدد كل جزء منه لانقضائه وتكونه بنحو الانصرام لا ثبات له بوجه من الوجوه
فالزمان كم متصل غير قار الذات وليس كمية قابل الضدية كالجوهر فان المتصل بعض انواعه
يعرض للبعض فان الخط عارض للسطح مثلا والمنفصل بعض انواعه مقوم للبعض والعروض
والتقويم منافيان للضدية وايضا الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين شيئين وهو هنا
منتف انواعه اى انواع الكم الجنسى فى ضمن المتصل القار ولشهرة الماخوذ تعليميا لم نبال
بارجاع الضمير الى مطلق الكم تؤخذ تعليمية بان يؤخذ كل من المقادير لا بشرط شىء اى
من غير التفات الى شىء من المواد واحوالها فيكون جسما تعليميا وسطحا تعليميا وخطا
تعليميا لان العلوم التعليمية يبحث عنها كذلك وسميت تلك العلوم تعليمية لانهم كانوا
يبتدئون بها فى التعليم واختص به اى بالكم ثلثة احكام وجود ما يعده اى شىء
يفنيه فالكم المنفصل يوجد فيه الواحد وهو عاد جميع انواعه مع انه قد يعد بعضها بعضا
والمتصل قابل للتجزئة فهو قابل للتعديد والعدد مبدئه الواحد فهو عاد له كما التساوى خصه
وضده اى ضد التساوى ايضا خصه وهو اللامساواة واطلاق الضد عليه مع كونه عدميا
باصطلاح المنطقيين لانهم لا يشترطون فى الضدين كونهما وجوديين ولذا سمى الشيخ الرئيس
السالبة الكلية ضدا للموجبة الكلية وكذا فى بعض من العلوم الغير الحقيقية كذا نهاية ولا نهاية
فى الجسم اى لا نهاية ماخوذة على سبيل عدم الملكة لا السلب المطلق فانه ليس من خواصه فهذه الثلثة
مع قبول القسمة الذى عرف الكم به من خواصه وانما تعرض لغيرها بتوسط فادر لها اولى الدراية

نى الكيف الكيف ما قرّ من الهيئات اى هيئة قارة فيخرج الحركة وان يفعل وان ينفعل
لم يشبب فيخرج الاعراض النسبية ويقسم عطف على مدخول لم بالذات فيخرج الكم وهو الى
اربعة قد انقسم احدها ما اختص بالنفس ويقال له الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة
والجبن والشجاعة ونظائرها وثانيها ما اختص بكم ويقال له الكيفيات المختصة بالكميات كا
الاستقامة والانحناء والشكل ونحوها مما اختص بالكم المتصل وثالثها ما هو القوة و
اللاقوة ويقال له الكيفيات الاستعدادية من الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال كاللين
والمراضية ونحوهما وهو المسمى باللاقوة والاستعداد الشديد الى جانب اللاانفعال كالصلابة
والمصاححة ونحوهما وهو المسمى بالقوة ورابعها كيف محسوس بحس قوة ظاهرة من الكيفيات
الملموسة كالكيفيات الفعلية والانفعالية التى هى اوايل الملموسات ونحوها والمذوقة كالطعوم
البسيطة التسعة ونحوها والمشمومة كالروايح الطيبة والمنتنة والمسموعة كالاصوات وا
المبصرة كالاضواء والالوان من بيان لكيف محسوس انفعالى والانفعال الكيفيات المحسوسة ان
كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس ولكونها بخ
بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل و
صفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فهى وان كانت
مشاركة للقسم الاول فى وجه التسمية لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شئ تنبيها
على قصور فيه وهو عدم ثباته وقد اشرنا الى مفهوميهما المذكورين بقولنا كالملكات اعرفهما
جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف والحال معناه ان الكيف الانفعالى كالملكة والكيف

المسمّى بالانفعال كالحال فالاوّل اى الانفعالى هو الرّاسخ كالملكة لا الثّانى اى الانفعال فهو

ليس براسخ كالحال امّنض الاقشاص الاصطياد بدنيك اى بالانفعالى والانفعال الجسم خصّ

وثين اى بالملكات والحالات النّفس خص والحاصل انّ كلّاً من هذين مع كلّ من هاتين منا سب

فى الرّسوخ او عدمه الّا انّ موضوع هذين هو الجسم فكان هذين ملكة وحال للجسم بخلاف

هاتين فانّ موضوعهما النّفس فى العلم انى وان لم اشبع الكلام فى الكيفيّات بل فى

ساير المقولات العرضيّة الّا انّ العلم لمّا كان اجلّ الكيفيّات كان يعجبنى ان اتعرّض لسطر من ابحاثه

فقلت علم وان بدت له مراتب ذ بعضها جواهر ثمّ بعضها جواهر ذهنيّة فانّ كلّيات الجواهر

جواهر ذهنيّة وبعضها جواهر خارجيّة مجرّدة نفسيّة ومجرّدة عقليّة كعلم العقل والنّفس بذا

تهما بل بعضه اعنى اعلى المراتب واجب وهو علم واجب الوجود بالذّات بذاته فانّه عين ذاته

فبعضه يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم ليس كيفيّة هو اجلّ من ان يبحث عنه فى باب الكيف

الّا انّ بعضه كيفيّة نفسيّة بل بعضه الادنى منها معنى مصدرى انتزاعى فهّهنا ابحاث حريّة

بالذكر من تلك الابحاث انّ فى جنسه اى جنس العلم اقوال هو هل كيف كما هو المشهور او اضافة

كما قال الفخر الرّازى او انفعال كما قال بعض آخر فليدر فى تحقيقه بعد ما انتشك علم اذ بدت له

مراتب انّ متعلّق بالدّراية ههنا نفسا بعقلنا اى فى عقلنا رسم فحصول اثر فى ذاتنا عند علمنا

بشئ واضح فلا يكون امراً انتزاعيّاً فنفينا الانفعال لخروجه من النّقص الى الكمال ومن القوّة

الى الفعل من مرسوم اى المعلوم بالذّات الّذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك اى لكم سوم

اضافة للمعلوم بالعرض فتخرج اى علمت ذلك فتعلم انّه تخرج النسبة وانفعال عمّا اى عن المرسوم

الّذى له علما وكيفا فلو اى عمّا قلو انّه كيف بالذّات فالقول بانّه اضافة وانفعال مغالطة

من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات ومن تلك الابحاث تقسيمه وهو حصولي كذا حضوري
في الذات اي العلم بالذات ما اي ليس الحضوري اي العلم الحضوري بالمحصور خلافا للمشائين
فانهم حصروه في علم كل عالم بذاته وخصوا العلم بالغير بالحصولي حتى انهم راوا ان علمه تع با
الغير قبل الايجاد حصولي ارتسامي وليس كذلك بل الحضوري ثابت في العلم بالمعلول كصور
في علمنا الحصولي انكشافية لكاف تمثيلية كان المراد بالصور ما هي كالمثالات بناء على ان
العلم هيا بالاشياء والفعالية وانكشاف تشبيهية كان المراد تشبيه الفعل بالقبول بناء على
الحلول بانه اذا كان علم النفس بهذه الصور وهي مقبولة وتلك قابلة ونسبة المقبول الى القابل
بالامكان حضوريا كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضوريا بطريق اولى لان نسبة المعلول الى
الفاعل بالوجوب ولا سيما الفاعل الالهي المخرج المعلول من الليس المحض الى الايس ومعطي الكمال الايس فقد
له ولا يشذ عن حيطة وجوده وسعة نوره فاية حاجة الى صورة تكون ذريعة لانكشافه عليه فالاول
اي الحصولي تعريفه صورة شيء حاصلة للشيء والثاني اي الحضوري تعريفه حضور الشيء نفسه
لدى الشيء ولهذا قالوا العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي والعلم تفصيلي
او اجمالي فالاول هو العلم بالاشياء المتعددة بصور متمايزة منفصلا بعضها عن بعض و
الثاني ان يعلم ان تلك الاشياء بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض فاذا سئلت عن عدة
مسائل احكمتها من قبل فانك تجد جواب الكل حاضرا لكنه حالة بسيطة هي خلاقة للتفصيل
فهذا العلم الواحد البسيط بالاجوبة اجمالي واذا شرعت في التفصيل مرتبا متعاقبا فانك
احضرت الاجوبة في ذهنك بصورة متعددة فهذا هو العلم التفصيلي كذلك له قسمة اخرى
هي انه فعلي او انفعالي ثم ان فعليه اي الفعلي العلم ما هو سبب المعلوم كما مر والانفعالي من المرسوم

كلمة من بيانية وانما لم ينقل هو المرسوم مراعاة للروي فانه مكسور في المصراع الاول والجار و
المجرور خبر في العقل بعد ما في الاعيان حصل كان المعلوم سببه وكان التبعية والمتبوعية
مشتركتان فيهما وفي اول وهو الفعلي يحصل ما في الاعيان عنها عقل في كلا اعراض النسبية
فمنها الاين والمتى هيئة تحصل من كون الشيء في المكان اين نحث قلنا هيئة اشرنا الى انه هيئة
خاصة وكون خاص وليس مجرد نسبة الشيء الى المكان وكذا نظائره ومتى هو الهيئة الحاصلة من
كون الشيء في الزمان وكون الشيء في الزمان اعم من كونه فيه ومن كونه في حده وهو الان
كالوصولات والمماسات وغيرهما من الانيات ولذا يسئل عنها بمتى ثم كونه فيه اعم ايضا من كونه
فيه على وجه الانطباق كما في الحركة القطعية اولا على وجهه كما في الحركة التوسطية ومنها الجدة
هيئة تحصل لاجل ما يحيط فكون اضافة الهيئة الادنى ملابسة ويمكن كون ما مصدرية با
الشيء جدة حال كون تلك الهيئة بنقله اي بنقل المحيط لنقله اي لنقل الشيء مقيدة كما يق
الجدة نسبة الشيء الى ما يحيط به بحيث ينتقل بانتقاله وبهذا يفترق عن الاين اذ لا ينتقل
المحيط بانتقال المحاط عنك هناك والاحاطة اعم من التامة وغيرها فيشمل التعمم والتشغل كا
التقمص والتجلبب ومنها الوضع الوضع هيئة لشيء حاصلا من نسبتين معا من نسبة
الاجزاء اي اجزاء الشيء بعضها الى البعض ومن نسبتها اي نسبة الاجزاء الخارج اي الى الخارج عن
ذلك الشيء سواء كان في داخله او خارجه كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وغيرها
فالقيام مثلا هيئة في الانسان بحسب نسبته فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت
ثم الوضع للكون اي لكون الشيء بالحس مشارا اليه قد يجيء فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى
دون الوحدة ومنها الفعل والانفعال الفعل تاثير بدا تدرجا كتسخين المسخن ما دام يسخن

تاثر كذلك اى تدريجا هو الانفعال كالتسخن المتسخن مادام يتسخن وحيث اعتبر التدريج فيهما خرج التاثير والتاثر الابداعيان كاخراج الواجب تعم العقل من الليس الى الايس وقبوله بمجرد الامكان الذاتى الوجود منه تعم ومنها المضاف ان المضاف نسبة تكررت قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا فى معنى التكرار هو ان يكون النظر لا فى النسبة فقط بل زيادة اعتبار النظر الى ان للشيئ نسبة من حيث له النسبة والى المنسوب اليه كذلك فان السقف له نسبة الى الحايط فاذا نظرت الى السقف من حيث النسبة التى له فكان مستقرا على الحايط ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحايط صار مضافا لا الى الحائط من حيث هو حائط بل اليه من حيث هو مستقر عليه فعلاقة السقف بالحايط من حيث الحايط حايط نسبة ومن حيث تاخذ الحايط منسوبا اليه بالاستقرار عليه والسقف منسوب بنفسه فهو اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين انتهى منه اى من المضاف ما هو الحقيقى وهو نفس الاضافة ومنه ما يشتهر اى مضاف مشهورى وهو ما يعرضه الاضافة وفى المضاف الانعكاس قد لزم فالاب اب للابن او الابن ابن للاب تكافؤ فعلا او قوة حتم اى اذا كان احد المضافين بالفعل فالمضاف الاخر بالفعل او بالقوة فبالقوة اختلف المضاف وتشاكلا اى من الاضافة ما هى مختلفة الاطراف كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ومنها ما هى متشابهة الاطراف كالاخوة والاخوة والقرب والقرب ويعرض المضاف الجميع اى جميع الاشياء فلا شيئ خاليا عن اضافة بل اضافات ولا اقل من علية او معلولية ومن مخالفة او مماثلة او مقابلة حتى الاول تعم شانه اذ له صفات اضافية كالخالقية والمبدعية والرازقية وامثالها بهذه المفاهيم العنوانية والاضافة تعم اشرافا تحمد على صفاته ونسبح باسمائه المقصد الثالث فى الالهيات بالمعنى الاخص وفيه فرائد

الفريدة الاولى فى احكام ذاته الواجب جل برهانه فى اثباته تعم واما اثبات صفاته هنا فهو

استطرادي ولما كان مطلب ماء الشارحة مقدما على مطلب هل البسيطة قلنا ما ذاته بذاته

لذاته قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور اذا افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا فالمراد بالاول

نفي الحيثية التقييدية كما في موجودة المهية الامكانية وبالثاني نفي الحيثية التعليلية كما في موجودية

الوجودات الخاصة الامكانية او المراد باحدهما نفي الواسطة في العروض كما في وساطة الوجود الخاص

في تحقق المهية وبالاخر نفي الواسطة في الثبوت كما في وساطة وجود الحق لتحقق الوجود الخاص الا

مكاني والواسطة في العروض ان تكون منشأ الاتصاف ذي الواسطة بشيء ولكن بالعرض كوساطة

حركة السفينة لحركة جالسها والواسطة في الثبوت ان يكون منشأ للاتصاف بشيء بالذات وهي قسمان

احدهما ان يكون نفسه متصفا به كالنار الواسطة لحرارة الماء وثانيهما ان لا يكون كالشمس الواسطة

لها او لاسوداد وجه القصار او لابيضاض الثوب موجود ومستحق لحمل معنوي هو الحق العلي

صفاته من قبيل اضافة الصفة الى المعمول كالحسن وجهه لان الروي في المصراع الاول على الكسر

اذا اشرطية الوجود المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت له الاصالة وان به حقيقة كل ذي حقيقة

كان واجبا هو المراد ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلق بالغير لا بمعنى سلب ضرورة الوجود

لنفسه ضروري ولا بمعنى تساوي الوجود نسبتي والعدم لان نسبة الشيء الى نفسه ليست كنسبة نقيضه

اليه لان الاولى مكيفة بالوجوب والثانية بالامتناع قد استلزمه على سبيل الخلف لان تلك

الحقيقة لا ثاني له حتى يتعلق به ويفتقر اليه بل كلما فرضته ثانيا لها فهو هي لا غيرها والعدم و

المهية حالهما معلومة او على سبيل الاستقامة بان يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة

فاذا كانت المرتبة مفتقرة الى الغير استلزم الغني بالذات دفعا للدور والتسلسل والاول اوثق و

اشرف واخصر وفرع عليه اي على الوجود كلما من الصفات ليس امتناعي اي ممكن بالامكان العام وبكا

لزم

لزوم بختم على الكون اى الوجود وقع حاصله انه من علم الصفات الكمالية نقل اذا كان حقيقة
العلم مثلا واجبة فهو والا استلزمته كما قال المعلم الثانى يجب ان يكون فى الحيوة حيوة بالذات وفى
الارادة ارادة بالذات وفى الاختيار اختيار بالذات حتى تكون هذه فى شيء لا بالذات وانما عبرنا
عن الصفات الكمالية بذلك للاشارة الى معيار لمعرفة الكمال وهو كل ما يمكن بالامكان العام للوجود
ولا يستلزم عروضه للوجود تخصص استعداد كالعلم لا كالبياض فكل ما هو كذلك يجب اثباته للواجب
لما كان لقائل ان يقول فيلزم تكثر الواجب بالذات دفعناه بانه ثم ارجعن وحدتها اى الصفات
جمعا تاكيد فى الذات والمصداق والتكثر فيها اى فى مفاهيم انتزعنا من وجودها الاى وجودها و
انتزاع كثيرة من مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سايغ لا ينثلم بروحدتها ولما فرغنا من طريقة الالهيين
بل المتالهين فى اثبات الحق على صفاته تعرضنا الطريقة غيرهم فقلنا ثم الحكيم الطبيعى الناظر فى
الجسم بما هو واقع فى التغير وهو موضوع علمه طريق الحركة الاضافة بيانية باخذ للحق نعم اى
لاثباته سبيلا سلكه فربما يسلك طريق الحركة نفسها بان الحركة لا بد لها من محرك والمحرك لا محالة
ينتهى الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وربما يسلك طريق حركة الافلاك بانها ليست طبيعية
بل نفسانية فهى الغاية ليست شهوية او غضبية وليس اشباعها ولا ايصال نفع الى ما دونها اذ لا وقع
له عندها ولا بعضها البعض والالم ينتهى عدد الاجسام الى حد فيجب ان تكون غايتها امرا غير جسمانى
اما واجب او منتهى اليه وربما يسلك طريق حركة النفس بانها فى اول الامر بالقوة ففى خروجها من
القوة الى الفعل لا بد لها من مخرج فعلى فاعلى وهو اما الواجب او منتهى اليه وكذا لا بد لها من مخرج
غائى فان الحركة طلب وطلب له لا بد من مطلوب وكل مطلوب سوى الله النفس لا تقف عنده
ولا تطمئن دونه حتى تفد على باب الله وترد على جنابه فلا بد ان ينتهى المطالب الى مطلوب

تطمئن القلوب وهو المطلوب واما من في طريق حدوث العالم لاثبات صانعه فقد انتهج من
المتكلمين فانه عن منهج الصدق خرج لانه مناط الحاجة الى العلة هو الامكان فقط لا
الحدوث ولا الامكان مع الحدوث ولا الامكان بشرط الحدوث في توحيد صرف
الوجود مفعول مقدم والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب نعم كثرة لم تعرضا مؤكدا بالنون
الخفيفة لانه اي صرف الوجود اما التوحيد مفعول اقتضى فهو المطلوب والا اي وان لا يقتضي
الوحدة فلانه اما ان يقتضي الكثرة او لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة وعلى الاول واحد ما نافية
حصل اذ ذلك الواحد ايضا على طباع ذلك الكثير بذاته والمفروض ان هذا النسخ يقتضي الكثرة
فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير لان الكثير مبدؤه الواحد فاذا كثرناه بذاته ابطلناه و
على الثاني فكان كل من الوحدة والكثرة عرضيا له فيلزم ما اشرنا اليه بقولنا او كان صرف الوجود
الذي هو الواجب نعم في وحدته معللا بالغير برهان اخر تركب ايضا عراه اي عرض صرف الوجود
ان يعداي انه كان صرف الوجود الذي هو الواجب متعددا تماما اي تركب مما به امتاز وما به اتحد
لان وجوب الوجود مشترك بينهما وما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتياز الذاتي وهذا هو
التركيب في كونه ما به اي كونه وهو فيهما هويتان بتمام الذات قد خالف الاجمع
حتى يلزم التركيب ولا بامر زائد حتى يكون الواجب في هويته معللا ويكون وجوب الوجود مهية
نوعية لابن كمونة استند اي هذا الكلام استند وعبارته هكذا لم لا يجوز ان يكون هويتان
بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون
مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وما يقال في نفيهما انه يكون ح واجب
الوجود عرضيا معللا فلم يكن شيء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود بل بشيء ذلك الشيء واجب
الوجود فقد ابطلوه فهو مدفوع بانه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضيا بمعنى المحمول

بالضميمة

بالضميمة ومن عوارض الوجود وليس كك بل العرضي بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض المهية كالشيئية
فانها عرضية للاشياء الخاصة مع انها تنتزع من نفس ذواتها فهي مستحقة لحملها في ذواتها ولهذا
جمع فيكلامه بين العرضية وبين الذاتية حيث ق كل منهما واجب الوجود بذاته فالمراد بالعرضية ما
عرفت وبالذاتية الذاتي في باب البرهان لا الذاتي في باب ايساغوجي فدع هذا وادفع الشبهة
بان طبيعة ومفهوما واحدا ما انه انتزعت تماما اى من اشياء تخالفت بما تخالفت كالحيوان
المنتزع من الانواع المتخالفة من جهة اتفاقها في حقيقته لا من جهة اختلافها بالفصول والانسان
المنتزع من زيد وعمرو وغيرهما من جهة اتحادهم في جميع المهية المشتركة لا من جهة اختلافهم بالعوارض
الشخصية وقس عليهما البواقي حتى ان العرض المنتزع من الاجناس العالية البسيطة المتخالفة لتمام
ذاتها وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل انما ينتزع من جهة اشتراكها في العروض والحلول في الموضع
واذا وجد في الواجبين المفروضين قدر مشترك يتحقق في كل واحد منهما ما به الامتياز ليتحقق
الاثنينية فجاء التركيب بل ان سلك الحق عنا فقول في شيء من الموارد غير مصداق واحد ليس
معنونا لمعنى فرد اذ الخصوصية التي في واحد من المعنونات والمصاديق لو تكثرت اما تعتبر في اخذ
اى اخذ المعنى الفارد وانتزاعه منه وصدقه عليه فلم يكن منتزعا من ذلك المعنى الفارد الافراد الاخر
لكونها فاقدة لهذه الخصوصية والخصوصية المخصوصة ليست تشترط في اخذ ذلك المعنى وصدقه فالواحد
المشترك يعني القدر المشترك بين المتطابق هو المحكي عنه والماخوذ منه فقط اذ الخصوصيات ملغاة
وقد مر في اوايل الامور العامة ما يتعلق بالمقام برهان اخر على التوحيد وهو ان الكثرة ان كانت
نوعية فبالمهيات وان كانت عددية فان كانت بالجواهر فبالمادة ولواحقها وان كانت في الاعراض
فبالموضوعات وحيث لا موضوع او مهية ولا هيولى لتعالي الواجب عن الكل كيف يتحقق الاثنينية
في توحيد اله العالم البراهين السابقة اقيمت على انه لا شريك لواجب الوجود في الوجوب الذاتي

بل فى الوجود الحقيقى اى الموجود فى نفسه لنفسه بنفسه ليس الا هو والان نريد ان نبرهن على انه لا شريك
له فى الالهية والفاعلية اى الفاعل بالمعنى المصطلح للالهيين ليس الا هو فمهدنا اولا وحدة العالم ثم
اثبتنا وحدة الاله فقلنا فى الحس متعلق بقولنا عالمين وهو مفعول بطل وانما قلنا فى الحس
لان العوالم العقلية كثيرة لزوم الخلا لانا لو فرضنا عالما اخر جسمانيا فى عرض هذا العالم لكان
شكله الطبيعى هو الكرة والكرتان اذا لم تكن محيطة احديهما بالاخرى لزم الخلاء فيما بينهما لان تماس
الكرتين بالنقطة سواء تخالفا بالنوع او تماثلا هذا هو البرهان المشترك واما المختص بكل
واحد من المخالفة النوعية والمماثلة العددية ففى الاسفار والمبدء والمعاد نقلا عن المعلم
الاول والشيخ الرئيس من شاء فليرجع اليهما لما نفينا عالما اخر سوى هذا العالم اردنا ان نقول هذا
العالم واحد لا بالاجتماع والاتصال فقط بل انسان كبير واحد بالعدد باعتبار النفس والعقل
الكليين اللذين من عالم الوحدة وباعتبار ان الوجود فى كل عين الهوية والوحدة الحقة الظلية
ولا سيما بالنظر الى وجهه الى الله الواحد وتدليه بالحق المتعال الذى هو على كل حاضر وغايب شهيد
وشاهد فقلنا ان السماء كلها كواكبه وافلاكه الكلية والجزئية احياء عقلاء مسبحون بحمد ربهم
لا يسامون ومتواجدون فى عشق جماله لا يفترون لمكان نفوسها المتعلقة بها وعقولها المتشبه بها
وفى بعض الاثار النبوية اطت السماء وحق لها ان تاط ما فيها موضع الا وفيه ملك راكع او ساجد
والشمس قلبه وكما ان القلب الصنوبرى فى الانسان الصغير اشرف الاعضاء وله الرياسة كذلك الشمس
فى الانسان الكبير سيد الكواكب والافلاك وله الرياسة على كل الاجسام غيرها الاعضاء الاخر للانسان
الكبير من الرئيسة والمرؤسة وقد جعل الرئيسة فى الانسان الصغير باعتبار سبعة او بازائها فى
السماء السبعة السيارة وقد ذكر العرفاء الشامخون فى التطبيق كلمات جمة لا يسعها هذا المختصر و
الجسم العنصرى ثقيلا كان او خفيفا بجنب الافلاك المحيطة بالدوام الى ما شاء الله بدا طفيفا اى

قليلا

قليل فلا يقدح عدم حيوة بعض العنصريات فيما نحن بصدده من ان العالم كله حيوان بل جعل القوم
اى الحكماء الاقدمون اولوا الفطانة عناصر اى الانسان الكبير كحجر المثانة فى الانسان الصغير اشار
اليه اى الى ذلك الشيخ الرئيس فى كتاب المبدء والمعاد واعلم ان اسم السماء واسم الكل واسم العالم كانت عندهم
على سبيل الاسماء المترادفة كانهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر فانه
اصغر بالنسبة الى العالم السماوى من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان بالنسبة الى بدنه ثم اذا قيل حيوان
لم يدخل تلك الحصاة فى جملته ولم يمنع عدم حيوتها ان يكون الجسم الذى يحويه حيا والكل عندهم با
القياس الى المبدء الاول شيء واحد حتى لا نفس عقلية ولا عقل مفارق يفيض عليه وربما قالوا الكل
للسماء الاولى فان كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بان يسميها جرم الكل وحركتها حركة الكل واختلاف
بحسب هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ويعنون به جملة العقول المفارقة لانها شيء واحد و
نفس الكل ويعنون بها جملة الانفس المحركة للسماوات كانها شيء واحد وتارة يقولون عقل الكل و
يعنون به العقل المحرك للتشويق للكرة الاقصى الذى هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض ونفس الكل و
يعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم انتهى كلامه وكون العناصر والعنصريات بمنزلة حجر ا
المثانة باعتبار حقارتها وتفاسدها بالنسبة الى السبع الشداد لا ينافى كون الانسان المتولد منها
خليفة الله فى الارض ومظهر اسمائه ومجلى صفاته ومخلوق الله والاشياء لاجله لان ذلك باعتبا
عقله المستفاد واتحاده بالعقل الفعال ولا سيما اكثر افراده الفانين فى الحق المتعال واذا عرفت ذلك
فبالنظام الجملى العالم اى العالم جملة ملحوظة منه لشر بعرش الله شخص من الحيوان لا حيوان فقط بل ام
انسان كبير لكن لا راس له كالانسان البشرى ولا ذنب كالحيوان العنصرى كما انه ليس له شعر وغضب لبراءة
السموات عنها وليس من شرط الحيوانية والانسانية المطلقتين هذه بل الحيوة ودرك الكليات وهما
حاصلان له باعتبار اشتماله على النفوس والعقول وح فمع تعدد اى تعدد العالم توارد العلل المستقلة

المقم المتخصص من الانسان الكبير الشخصي الذي هو قد انفعل وتأثر وهذا مع فعدة الاله مع
في دفع شبهات الثنوية بذكر قواعد حكمية ثم الوجود مفعول الاول لقولنا اعلم بل الناس
خير مفعول ثان وهو اى الخير النفسي والقياسي اى الاضافي فكل وجود ولو كان امكانيا خير بذاته
وخير بمقايسته الى غيره وهذه المقايسة قسمان احدهما مقايسته الى علته فان كل معلول ملائم لعلته
المقتضية اياه وثانيهما مقايسته الى ما في عرضه مما ينتفع به وفي هذه المقايسة الثانية يفهم شر ما
في بعض الاشياء الكائنة الفاسدة في اوقات قليلة ونتكلم في كيفية وقوعه بتقسيم الشيء الى الاقسام
المنقول في كتب الحكمة عن ارسطو في دفع هذه الشبهة وبان الشر عدم فعلنا والخير كالشر احتمالا
اى بحسب الاحتمال العقلي حويا المحض والكثير والمساوي فان الشيء اما خير محض واما خيره كثير غالب
على شره واما مساوله وكذا في جانب الشر فالاقسام خمسة اذ المساوي من كل منهما قسم واحد كما ان
الغالب كل منهما يستلزم مغلوبية الاخر فلم يعد قسما واحدا اخر ثم القسمة اما بحسب الخير والشر
الذاتيين واما بحسب الاضافية كما في القبسات حيث اعتبرها بحسب الاضافة وجعل المقسم هو الموجود
بان الموجود اما خير محض لكل شيء لا يستضر بوجوده شيء واما شر محض يستضر بوجوده كل شيء و
اما نفعه غالب واما ضرره غالب واما هما متساويان وبان كل ذلك بالنسبة الى الخير فالخير اى الخير المحض كالعقول
فانها موجودات بالفعل ليس لها حالة منتظرة وكمالات تامة جامعة لا تفقد ولا تبيد فهي خير محض
بلا المعينين والذي كثير خيره مثل العوالم الاخر من الكائنات التي فيها نقايص قليلة وا
اضرارات نادرة وانما وجد هذا القسم من المبدء الخير المحض اذ الكثير الخير مع شر اقل منه بحسب اوقات
قليلة في تركه اى ترك ايجاده شر كثير فقد حصل كما لو ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فيكون من القسم القابل الغير الموجود واما الاقسام الثلثة الاخر فلا يمكن وجودها كما قلنا ترجيح
مرجوح وترجيح ما ثانيا اى المساوي على المساوي بلا مرجح شرا كثيرا مع شرها وابطالا اى

لزم

لزوم ذلك بالتوزيع على تقديرى وجودهما بطل وجودهما فاذا لم يكونا موجودين لم يكن الشر
المحض موجودا بطريق اولى ولم يحتج الى دليل والشر اعدام والجهة باعتبار افراد الشر وقد حكموا ابدا هذه
هذه المسئلة وبنوا عليها امثلة مسطورة فى الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق
دليلا عليها نقلناه فى مواضع اخر غير هذا المختصر ثم هذا الكلام اشارة الى مذهب افلاطون فى الدفع كما
كان الاول مذهب ارسطو واذا عرفت ذلك فكم قد ضل من يقول باليزدان ثم الاهرمن عطف ثم
لدنائة ذهنه ولو عند الثنوية وضلالهم اما على مذهب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت
اعداما لا تحتاج الى العلة الموجودة كما قالوا فان العدم يرجع الى العدم كما ان الوجود يرجع الى الوجود
اما على مذهب ارسطو فلانها وان كانت موجودة ولكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشر لا يليق بالحكيم
اهمالها كما علمت فهى مستندة الى مبدأ الخيرات فاية حاجة الى مبدأ موجود على حدة ولما توجه على قولنا
الشر اعدام ان العدم لا تاثير له وهذا الشر مؤثر فى معناه بقولنا وان عليك اعتراض تاثير العدم
من سلب فرن منك عن سلب النعم منك مثل سلب البصر وسلب مالكية الدينار والدرهم ونحوهما يعنى ان
الشرور اعدام ملكات لها حظ ضعيف من الوجود لا سلوب ايجابات كسلب القرن من الانسان بل كسلب البصر منه
ففرق بين عدم الشئ مط وبين عدمه عن موضوع قابل فى نساطته نعم كما هو الواحد اى لا شريك له
مط ولا فرد لطبيعة الوجود سواه كل انه الاحد وبيانه انه ليس له الاجزاء مط تفصيلة لا اجزاء حد اى الجنس
والفصل ولا مادة وصورة عينية كما فى المركبات الخارجية ذهنية كذا اى ولا مادة وصورة ذهنية كما فى الاعراض
ولا اجزاء كمية اى مقدارية ووجه الضبط فى تقسيم الاجزاء اى حصرها الاربعة ان تلك الاجزاء اما موجودة بوجود
واحد فى العين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان يعتبر فى الذهن لا بشرط فهى الاجزاء الحملية
والاولى التعبير عنها بالاجزاء الحدية لوقوعها اجزاء لحد المركب واما التسمية بالاجزاء الحملية فهو ان الجزئية بنافى
الحمل واما ان يعتبر فى الذهن بشرط لا فهى الاجزاء الوجودة الذهنية عن المادة والصورة الذهنيتين وعلى الثانى

اما ان تكون متباينة فى الوضع فهى الاجزاء المقدارية اولا فهى الاجزاء الخارجية اعنى المادة والصورة
الخارجيتين ثم اشار الى البرهان بقولنا لو وجبت الاجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى فذلك خلف بلا
التباس وحيث انا فرضناه واحدا اذا اجزاء واذا كانت الاجزاء واجبات لزم تعدد الاجزاء الواجب وكون كل واحد
بسيطا اذ بينها الامكان بالقياس والصحابة الاتفاقية فهذا بيان للملازمة ومنه يظهر انه اذا فرض واجبان
لم يكن بينهما تلازم والا لزم معلوليتهما او معلولية احدهما وح لم يكن تركيب حقيقى مؤد الى الوحدة
لعدم الافتقار فيما بين الاجزاء وهذا ما ادعيناه من التلازم واحتاج الواجب فى الوجوب هذا اذا كانت الا
الاجزاء وجودية فعلية او احتاج تقوما اى فى التقوم هذا اذا كانت حدية تحليلية وذلك محذور
اخر يلزم على تقدير وجوبها كما اذا امكنت الاجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى ايضا لزما اى لزم ذلك
الاحتياج لان الاحتياج من لوازم التركيب فكل مركب محتاج الى اجزاء ويمكن ان يكون الالف للتثنية
اى لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير امكان الاجزاء لكن لزوم الخلف على وجه اخر وهو صيرورة الغنى
المحض مشوبا بالحاجة والغاية الصرف ملتئمات من الباطلات الصرفة والواجب البحت مختلطا بالممكنات
العدمية

الفريدة الثانية فى احكام صفاته علت اسماؤه

فى تقسيمها اعلم ان كل ما فى الشهادة
اية لما فى الغيب كما قال مولينا الرضا صلوات الله عليه قد علم اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما ها هنا
فاذا نظرنا الى ما ها هنا وجدنا زيدا مثلا ان له صفات سلبية ككونه ليس بحجر وصفات ثبوتية وهى اما حقيقية
محضة كحيوته وبياضه او حقيقية ذات اضافة كعلمه بما سواه وقدرته واما اضافية محضة كابوته لعمرو و
اخوته لبكر فاعلم ان للحق تعالى هذه الاصناف الاربعة من الصفات كما قلنا بالسلب والثبوت نعتها انشعب ونعت
لنعوته السلبية صفات الجلال لنعوته الثبوتية صفات الجمال ثان وهو الثبوتى اما حقيقيا بدا او من
نسب اى اضافة ثم قسم حقيقيا الى محض اى قسم الثبوتى الى الحقيقى المحض الذى لا يكون الاضافة الى الغير ولا
لازمة له والى حقيقى ذى اضافة لازمة الاول كالحى وهو الحيوة اذ لا يعتبر الذات فى المشتق ولا سيما

يطلق

يطلق عليه تعالى وكالوجوب الذاتي وعلم ذاته بذاته وابتهاج ذاته بذاته ونحوها والثاني مثل العلم با
الغير والقدرة عليه والارادة له وامثالها اخذى والباء للاطلاق ثم النعوت الاضافية والسلبية كعالمية
فان العالمية نفس النسبة التي للعلم الى المعلوم وكالقادرية التي هي نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور
وقدوسية وهي سلب المادة بالمعنى الاعم ولواحقها عنه بل الماهية ايضا فالصفة السلبية اعم مما ينطق
منها بحرف السلب ومما كان له لفظ بسيطة كما في ليس بكاتب في زيد فانه يعبر عنه بالامية   في ان
ايا من النعوت عين واياما منها زائد ان الحقيقي من المضاف اشارة الى ان الصفة الاضافية كالقادرية
مضاف حقيقي والحقيقية ذات الاضافة كالقدرة مضاف مشهوري زيد على الذات بلا خلاف اذ لو كان
عينا لزم كون الذات نسبة اعتبارية تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكن مباديها اي مبادي النعوت الاضافية
لقيومية اي القيومية ترجع وهذه اي القيومية ليست نسبة عقلية بل هي نسبة اشراقية اي انها
اشراق الحق تعالى ومرتبة ظهوره وتسميته اضافة اشراقية مع انه اصل كل وجود وعماد كل ظهور ونور
باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث القدسي
وبين الوجودات المقيدة من المجردات والماديات منبسطا عليها كاضافة بين شيئين ووصفه
السلبي سلب جاقا ذا ذلك هو تعالى ليس بجوهر مثلا فالجوهر فيه استقلال ووجود وهما ليس مسلوبين
عنه تعالى بل حق الاستقلال والوجود عنده وفيه ايضا مهية كما في الجوهر مهية اذا وجدت كانت لا
في الموضوع ولوجوده حد فاذا سلبت الجوهر عنه سلبت تلك المهية وذلك الحد وغيرهما من النقايص
في سلب الاحتياج كلا من الصفات السلبية ادرجا يعني سلوبه تعالى يرجع الى سلب واحد هو سلب الاحتياج
كما ان اضافاته ترجع الى اضافة واحدة اشراقية هي القيومية وصفاته الحقيقية ترجع الى صفة واحدة
هي الوجوب والوجوب الى الوجود الشديد الغير المتناهي عدة ومدة وشدة وهو عين الذات اذ المهية فيه
هي الانية ان الحقيقة من صفاته تعينها اي الحقيقة المحضة وذات الاضافة هي عين ذاته اذ ذاته

مطابق بفتح الباء اى مصداق للحمل بانه ان ذاته تعم لا بد ان يكون بذاته كاملا مستحقا للصفات
الكمالية وتحمله وبها اوه فى مرتبة ذاته بذاته اذ لو كان مرتبة الذات خالية عن الكمالات ومعلومة انها
خالية عن مقابلاتها ايض والا لكانت عين السلوب لهذه الكمالات كان الخلو امكانا والامكان
ان كان موضوعه المهية التعملية كان ذاتيا لكن لا مهية للواجب تعم سوى الوجود الصرف الذى هو
حاق الواقع ومتن الاعيان فالامكان الذى موضوعه الامر الواقعى استعدادى وحامله مادة بلا
لها من صورة والمركب منهما جسم تعم عن ذلك فوجب ان يكون هو تعم عالما بذاته لا بالعلم الزائد قادرا
بذاته لا بالقدرة الزائدة وهكذا فى سائر الكمالات وجهة القبول اى قبول ذاته للصفات لو كانت
عرضية معللة غير الفعل اى غير جهة فاعلية لتلك الصفات هذا برهان اخر تقريره انه لو كانت
الصفات زائدة على ذاته كانت معللة بذاته اذ لا واجب اخر لدى اهل التوحيد ولا بفعل غير مجعول لانه
ايض فيلزم ان يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لكونه بسيطا غاية البساطة وهو مح
فى انها متحدة كل مع الاخرى كما كانت الكل متحدة مع ذات الموصوف بها واتحادها فى الذات والوجود
لا مفهوما حتى تكون الفاظها مترادفة وهو بط لكونك المقدور لله والمعلوم لله هذا تنظير
للمقام وتنوير يندفع به ظلام اوهام اختلط عليهم المفهوم والمصداق فيرون اختلاف مفاهيمها ويتو
همون اختلاف وجودها ومصداقها بحسبها وكانهم لم يقرع اسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة
من مصداق واحد فهم مع القائلين باتحادها فى المفهوم ايض فى شقاق وتقرير التنظير انه يصدق
عليك انك مقدور لله ومعلوم ومراد ومعلول له الى غير ذلك من المضايفات لاضافته تعم و
انت شخص واحد ومصداق فارد ولا يمكنك ان تقول انا مقدور له من جهة ومعلوم له من جهة اخرى
مثلا اذ يلزم ان يكون حينئذ مقدوريتك غير معلومة له مع انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة او حيثية
معلوميتك غير مقدورة له مع ثبوت عموم قدرته على ان الكثرات والمركبات لا بد ان تنتهى الى الو
الوحدات والبسائط وكل واحد بسيط منها شئ وموجود وواحد ومعلوم ومقدور لله الى غير

وذا

ذلك من جهة واحدة فظهر ان اتحاد مفاهيم كثيرة في الوجود والمصداق واقع ثم اشرنا الى كون
صرف الوجود بذاته مصداقاً لجميع صفات الكمال بقولنا نصرف كون هو ظاهر بذاته وظهور في
ملاحظة ان لا ذات هنا طرء عليه الظهور فهو نفس الظهور واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظ
كما ان البياض لو كان قائماً بذاته وكان ابيض ومظهر للغير الذي هو المبصرات فهو نور لان النور هو
الظاهر بذاته المظهر لغيره اذ توقيتي اي لما كان الوجود نوراً وافاضة الشعاع لازم ظهوره فا ظ
لزومها على ظاهر للنور كما ترى في النور العرضي انه فياض للشعاع الا ان شعاع النور المعنوي الانوار
القاهرة والاسفهبدية وهي حية عالمة فاطفة الى ان يبلغ في النزول الى الانوار العرضية بخلاف
العرضي وشعاعه قادر اذ القدرة هي الافاضة بالشعور والمشية والحي دراكاً وفعالاً ابدا فالنور ا
الذي هو الوجود الصرف حي حيث تغلبلي فيه اي في النور وجدا اي الدراك والفعال فالالف للتثنية
او هذا التعريف فالالف للاطلاق واذ ظهور مرجع العلم لان العلم انكشاف الاشياء وظهورها
بين يدي العالم وعلى تعريف شيخ الاشراق العلم كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره فهو اي النور ا
الحقيقي والهوية الصرفة علم وقس على صحة كونه مصداقاً لهذه الاوصاف صحة مصداقيته ساير الاوصاف
له فالارادة هي الرضا بالمراد والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وباثاره والتكلم هو الاعراب
عما في الضمير والوجود الذي هو المعروفية والمحبة الافعالية اعراب عن المكنون الغيبي والمكنون الغيبي ايضا
اظهار واعراب بذاته لذاته وهو التكلم الذاتي فاجعله مقياساً لما لم نذكره ولذلك ترى العرفاء
يطلقون الاسم على نفس الوجود ملحوظاً بتعين من التعينات الكمالية والمسمى على الوجود الصرف ملحوظا
بلا تعين

في ذكر اقوال المتكلمين في هذا الباب والاشعري بازديادي صفاته الحقيقية قا
قائلة التانيث باعتبار الطائفة كقول الشعر وان مالك كانت كرام المعادن والزامهم با
القدماء الثمانية مثه وقال بالنيابة المعتزلة اي ذاته نائبة مناب الصفات بمعنى ان خاصية العلم

مثلا اتقان الفعل وهى تترتب على نفس ذاته بلا صفة علم حقيقة وقد اشتهر انه خذ الغايات ودع المبادى
وبالحقيقة هم نافون للصفات هى المعنى القائم بالغير فكيف يكون ذاتا مستقلة ولم يتفطنوا ان حقيقة
كل صفة هى الوجود والوجود ومن مقول بالتشكيك فكل صفة له عرض عريض كما مر فى العلم ان مرتبة
منه كيف ومرتبة كيف منه واجب بالقطع ان الذات وقس عليه القدرة والارادة وغيرهما فالمرتبة
الاعلى من كل صفة هى حقيقة تلك الصفة ان الصفة بلا مجاز والالفاظ موضوعة للمعانى العامة ونغمة
الحدوث اى حدوث صفاته الحقيقية فى الطنبور اى طنبور معرفة الصفات قد زادها القائل
الخارج عن مفطور اى مفطور العقل الانسانى تعبير وتقريع للكرامية حيث زادوا وقاحة وفضاحة
فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية وحدوثها ولا يرضى به فطرة العقل ثم اشرنا الى مرتبة هذا المذهب
بقولنا ما واجب وجود بذاته فواجب الوجود من جميع جهاته فكما انه واجب الوجود كذلك واجب العلم والقدرة
والارادة ونحوها وليس هذا تزييفا لمذهب الاشعرى اذ هو ايضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها
فهذه القاعدة اعنى قولنا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات اعم من العينية
فى انه نعم عالم بذاته وهو نعم عالم بالذات اى بذاته اذ منه سببه ونعم وجود عالمى الذات اى العالمين
بذواتهم اخذ ومعطى الكمال ليس فاقدا له برهان آخر وكلما جرد عاقل كما تجرد العاقل ايضا حتما اى كلا
مجرد عاقل كما ان كل عاقل مجرد لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بل من باب برهنية كل من
القاعدتين عليحدة فقلنا فى بيان الاول اذ عقله مبنى للمفعول اى معقوليته اما له الامكان ولا امكان
له وهذا الظاهر البطلان هذا من باب دفع الصفة فاعلها كالحسن الوجه ولا ينبغى ان يغتر بالاضافة
اذ لا يوافق الروى السابق فى الاعراب وظهور بطلانه لان كل موجود يمكن ان يعقل بوجه ولو بالوجوه العامة
مثل انه موجود او واجب او ممكن او غير ذلك ثم الجواز اى الامكان الذى هو الشق الاول ان كان بتغيير بان
يقشره العقل ويعريه عن مقارناتها حتى يصير معقولا فذا خلف اذ الموضوع عقلا مجردا اخذا فهو بلا
مؤنة تعريه معرى وحده وفى اى الجواز بدون التغيير امكان عام فى ضمن الوجوب فهو بالفعل معقول

فهو

فهو اى ذلك المجرد المعقول بالفعل عاقلة اى عاقل بنفسه بالفعل لا بالقوة اذ ضايفه اى ضايف العاقل
المعقول والمتضايفان المتكافئان قوة وفعلا ان قلت لم لا يجوز ان يكون معقوليته بالفعل فى ضمن
معقوليته للغير لا لذاته قلت لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط
المعقولية للغير عند المشائين وهذا الدليل لهم فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاعم من الموضوع وقد
فرضناه مجردا هف ان قلت هل يمكن التمسك بالتضايف لاثبات معقولية ذاته لذاته كما لاثبات
عاقليته العاقلية بان يق اذا كانت المعقولية فى مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له الا المعقولية كانت
العاقلية ايض فى مرتبة ذاته لان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار فى المعقولية قلت نعم قد استدل
صدر المتالهين س بتكافؤ المتضايفين فى المشاعر وغيره على اتحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير
ايض ولكن عندى انه لا يثبت المط بهذا اذ التكافؤ فى المرتبة الذى هو من احكام التضايف لا يقتضى
ان يكون تحقق احد المتضايفين مع الاخر ولو بنحو المقارنة لا متقدما ولا متأخرا الا الاتحاد كيف والعلة
مضايفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعى الا ثبوت المعية فى المرتبة بين طرفى كل منهما لا
اتحادهما وجودا وحيثية والا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهة واحدة فذكرنا ذكر ان المفروض
قطع النظر عن جميع الاغيار فى المعقولية ثم ان سلك مسلك التضايف لان مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم
العاقل معقول كيف والمضاف امر معقول بالقياس الى الغير والغرض ان المفهومين المتضايفين كما انهما بمجرد
تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود والحيثية كذلك لا تقتضى تكافؤهما الاتحاد ولا التكثر وان لا
يابى الاتحاد بدليل من خارج فتم ما اى شىء غير معقولية حصولا مفعولا لم يلف وان كان مثبتا للمدعى
حصولا لا يميز والمراد ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليته ولم يوجد له وجود غيرها فهو عقل حالكونه
عاقلا ومعقولا ايض فى علمه بغيره وعالم بغيره اذا استند غيره اليه نعم وهو نعم ذاته معقول
لقولنا القدشهد وبالسبب متعلق بقولنا العلم هو السبب علم بما هو مسبب له اى بالسبب فى ج حاصله

ان الاشياء في ذوا انها مستندة اليه تع وهو تع علم وشهد بانه التي هي عين علية الاشياء لما مر انه
عالم بذاته والعلم بالعلة بما هي علة تقتضي العلم بالمع فهو تع بنال الكل من ذاته ثم التقييد بقولنا
بما هو السبب اشارة الى ان المراد من العلم من السبب العلم بالجهة المقتضية للمسبب سواء كانت عين ذاته
او زائدة وهي الامر المقدم على السببية الاضافية وعلى المسبب ولا شك انها عين حيثية ترتب المسبب
على السبب اذ التخلف عن السبب التام مح كما اشرنا اليه بقولنا به وجب فكلما حصلت في ذهن او في خارج
حصل ذلك المسبب فهو اذا للازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم وحكم المنجم بما سيقع او الطبيب الحاذق
حيث يقول الشيء الفلاني سيذرة يكذا من هذا الباب وفي عدم تخلل الاقتضاء والاستلزام في المتن اشا
الى ان المع شان من شئون العلة الحقيقية ولا سيما الفاعل المصطلح للالهي فالعلم بها هو العلم به
في ذكر الاقوال في العلم ووجه الضبط لها قد قيل القائل بعض الاقدمين من الفلاسفة لا علم له
بذاته بناء على ان العلم اما اضافة وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه او صورة مساوية للمعلوم فيلزم
تعدد الواجب تع وانت تعلم ان علم الشيء بذاته حضوري لا يستدعي شيئا منهما هذا مع كونه كفرا اوهن
من بيت العنكبوت ويناسب الدهرية خذلهم الله تع وقيل لا يعلم معلوله لانه يمع علمه بذاته بقرينة المقابلة
ومرام القائل انه لا يعلمها في الجملة اي في الازل اذ ليست موجودة في الازل وهو بط اذ العلم بالعلة
في الازل يستلزم العلم بالمع في الازل وان لم يكن المع في الازل ومثبت لعلمه تع بما جعل اي بمجعولاته
من علمه بذاته اما يقول انه اي علمه تع عنه تع انفصل او يقول انه ليس منفصولا عن ذاته تع فاما المبداء
وهو ان يكون منفصلا عن ذاته فلا يخ اما هو اي علم المعدوم ثابتا يدا اي في وشيئية ثبوتي وتقرري
فاما عينا لها الثبوت منفكة عن كافة الوجودات فهذا مذهب المعتزلة فجعلوا علمه تع الماهيات الثابتة
في الازل وانت تعلم ان اصل تقرر الماهية منفكا عن الوجود بط او ذهنا لها الثبوت منفكا عن وجود
الماهية نفسها لا عن الوجود الشعي لله تع الصوفية مثل الشيخ العربي واتباعه فقائلة فجعلوا الاعيان

الثابتة

الثابتة اللازمة للاسماء تع في مقام الواحدية علمه تع وهذا ايضا من نفي من حيث اثباتهم شيئية للمهيات
واسنادهم الثبوت اليها في مقابل الوجود مع انك قد عرفت اصالة الوجود ولا شيئية المهية الا ان يصطلحوا
ان يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود وكانهم وضعوا مبانا من حقيقة الوجود مرتبة منها وقابلوها بها
او ذو وجود عطف على قوله اما هو المعدوم ليس ذا ثبات فقط على اصطلاحهم فمثل اى فعلمه مثل قائمة
بالذات اى بذاتها مع سبقه متعلق بذى وجود ذا من افلاطون اشتهر فجعل علمه تع بالاشياء منفصلا
عن ذاته ذا شيئية وجود سابقا على الاشياء وهو المثل النورية التي سيجيء اثباتها في الفريدة المعقودة
لبيان الاعتقاد ولكنها ليست مناط علمه التفصيلي بالاشياء عندنا لكونها متاخرة الوجود عنه تع وعن علمه
بها ودونا السبق يعني او ذو وجود علمه ولكن لا يكون سابقا في الكل فههنا قولان كما اشرنا بقولنا ان
يكن علمه مجعولا اثره بان حضر في الكل اى كلما سوى نفس كونها ووجودها العينية الثانية باعتبار نفس
الصورة العينية عين الصورة العلمية فذاك قول شيخ الطائفة الاشراقية وتبعه في ذلك كثير من محققي
المتاخرين وستوضح لك صحته من وجه وسقمه من وجه انشاء الله وان يكن بان حصر اى علمه بالارتسامي في
البعض والحضوري في البعض كالعقل الاول حال كونه ارتسم صور الاشياء فيه ذا اى هذا القول تاليس الملطي
آم اى قصد فان مذهبه انه تع يعلم العقل بحضور ذاته ويعلم الاشياء الاخر بارتسام صورها في العقل
ولما فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم شرعنا في ذكر شعب القول باتصاله بقولنا اما العلم الذي
ليس يرى مبنى للمفعول انفصاله فلا يخ اما ان يكون عينه وزائدا عليه ويكن زيادته متصلة او لا فالاول
ما اشرنا اليه بقولنا ان كان عينه على اجلاله حال كونه مرتسما فيه فيكون علمه حصوليا فذا اى هذا القول
بغير مبين اى كذب لانكسيمايس الملطي والشيخين ابي علي وابي نصر الفارابي قال الشيخ الرئيس ان المعنى
المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك بالحس الرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك

الصورة محركة الاعضاء الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة
الكل الى عقل الاول الواجب الوجود هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير
في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء
والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية تفيض عنها الوجود
على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى والثاني قولنا او غيره بان كان العلم عينه فهو مع كونه متحدا
بالعالم بالمعقول ايضا متعلق بمتحد لا بمحسوس اذ العلم الاحساسي منفك عنه على ما ينسب الى المشائين ان
يتحد فهو مذهب لفرفوريوس اعظم تلاميذ المعلم الاول وقد تكلمنا على مذهبه وعسى ان يكون مراده
ما سنذكره من العقل البسيط الشيء ودونه ايدون الاتحاد مع المعقول ولكن مع العينية الذات الواحدة
البسيطة وغاية البساطة فالذات هو الاجمالي من بساطته علم اي يكون ذاته نفس علما اجماليا وهذا يتشعب
على قولين فانه بكل الاشياء ولكن اي كان علمه اجماليا بكل الاشياء التي دونه فهذا القول للمتاخرين فقالوا
ان ذاته نفس علم اجمالي بجميع ما سواه لا تفصيلي لكونه واحدا بسيطا والاشياء مختلفة الحقائق وكيف يمكن ان
يكون صورة الشمس مثلا في ذهننا علما بالشمس والقمر والحجر والمدر ونحوها او وردوا امثالا وقسموا حال الا
نسان في علمه الى ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى
معقول مع شوب تخيل وثانيهما ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم وثالثها كونه بحيث اورد عليه مسائل
كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل من تلك الملكة البسيطة ثم يأخذ في التفصيل مستمدا من ذلك
الامر البسيط الذي فيه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها قالوا فقياس علم الواجب
بالاشياء وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بين هذه الحالة البسيطة ملكة وصفة زائدة على
النفس وفي الواجب نفس عين ذاته وقد صححنا كلامهم في بعض تحريراتنا او بالبعض خبر مقدم لقولنا فذهب
البعض من الحكماء لكن ذا القول هو المرضي فذاته نفس علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما عداه من الممكنات

وهكذا

وهكذا كل علة بعد الحق الاول تعالى علم تفصيلي وصورة علمية له تعالى بالمعلول الذي يلي تلك العلة بلا واسطة
واجمالي بما له واسطة هذا ضبط الاقوال وبيانها مجملا بحيث يحصل للطالب احاطة اجمالية عليها واما بيانها
تفصيلا وبيان ما لها وعليها كما فهو موكول الى الكتب المفصلة ولا سيما الكتاب الكبير لصدر المتألهين شكر الله
سعيه ولنشرع في تحقيق ما هو الحق عندنا في ان علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسيط والاضافة الاشراقية
الذات اي ذاته تعالى علة لذات ما عداه وهو كل الوجودات الممكنة المجردة والمادية العلم للعلم اي علمه بذاته
علة لعلمه بما عداه لما عرفت ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وحيث نحذ الالف للاطلاق بما اتلوناه
لك من ان صفاته عين ذاته وان ذاته وعلمه بذاته لا تغاير بينهما اصلا علتاهما فاعل اتحد وضميره راجع الى
ذات ما عداه والعلم بما عداه والمراد بالعلتين الذات المقدسة تعالت وعلمه به فاذا حكمت باتحاد العلتين
بان وحد معلولاهما اي معلولا العلتين وهما ذات ما عداه وعلمه تعالى بها والا لزم صدور الكثير عن الواحد
هكذا حقق المقام العلامة الطوسي ره فعلمه تعالى قد كان نوريته لكن لا النورية المصدرية بل الحقيقية
ولا النورية الحسية العرضية العديمة الشعور المنبسطة على ظواهر السطوح المظهرة للمبصرات خاصة اللاحق
بها الافول الممكنة للثاني بل النورية الوجودية المستقلة القائم بها مواضع الشعور المستمرة وغيرها
المستمرة وغيرها النافذة في اعماق الاشياء وبواطنها ايضا المظهرة لكل المهيات ولا افول لها ولا تغير
حال ولا ثاني لها ولا امثال وكان نوريته قدرته فعلمه قدرته وهذا كما ان علم النفس بالصور العلمية المثا
لية التي فعالها عين قدرته عليها وعين اضافته الاشراقية اليها ولو صارت قوية الوجود بل اقوى من ا
الموجودات العينية بقوة النفس او بالنوم او الاغماء او غيرهما فيكون نفس وجوداتها من سماء وارض و حيوان
وانسان وغيرها علومها وقدرته ووجودا وايجادا قدرته انتسابه الاشراقي الى الاشياء وبعبارة اخرى قدرته
فيضه المقدس الاطلاقي وهو الوجود المطلق المنبسط على الاشياء فان للوجود مراتب الوجود الحق والوجود
المطلق والوجود المقيد والاول هو الله جل شانه والثاني فعله والثالث اثره وانما قلنا انتسابه الاشراقي

اذ صرف الوجود الماخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون نسبة ذهنية معقولية ينفى
فانه اذا اخذ صرفا كان كل وجود من صقع فيضه وفيضه من صقع ذاته فلا يبقى صرف مستقلا حتى يتحقق نسبة و
لذلك كانت الصفة منفية عنه تعالى اشارة الى قوله عليه السلام كمال الاخلاص نفى الصفات عنه اى الصفات الماخوذة
بحيث يكون لها نسبة معقولية بخلاف الانتساب الاشراقى فانه لا يستدعى طرفا لانه الاشراق القائم بالذات و
عند ظهوره بالوحدة التامة ينفى كل مستشرف وينفى كل آن بل غاسق والعلم الاجمالى الكمالى المتفق عليه
مقدم على العلم التفصيلى الذى هو وجود الاشياء ويقول المشائى ان علوم الاول تعالى ليس بهذه الصور
المرتسمة بل بذاته التى هى علم اجمالى سابق عليها وانما كان اجماليا لان وجود الذات واحد بسيط فلا يمكن ان
ينكشف به الاشياء المتخالفة تفصيلا عندهم واما عندى موافقا لبعض ابناء الحقيقة فلما كان بسيط الحقيقة
واحدا وجامعا لكل وجود وكمال وجود بنحو اعلى فهو فى عين وحدته وكونه علما اجماليا اى وجودا واحدا
بسيطا الذى علم تفصيلى بذات كل شئ فان صورة الذهنية كصورة الشمس لا يمكن ان تكون حكاية عن الا
شياء الكثيرة لانها مهية والمهية حيثية ذاتها حيثية المهية مع المغايرة مع المهية الاخرى ومع الوجود
مط والوجود المضاف اليها واحد بالعدد ومرتبة مرتبة الضيق واما الوجود فحيثية ذاته حيثية السعة و
الاحاطة والوجود الصرف يجمع كل وجود بنحو اعلى بحيث لا يشذ عنه شئ منها والنحو الاعلى من كل شئ
هو تمامه وكماله وشيئية الشئ بتمامه وكماله وفيضه يسع كل شئ فهو يحكى كل وجود يقصر عنه رداء ردا
كبريائه ولما كان هنا مظنة سؤال هو ان هذا الوجوب الخاص والمهية الخاصة وبالجملة ذات كل شئ
المذكورة فى النظم لم يكن فى الازل فكيف كان معلوما والمعدوم لا يعلم اجبنا بانه لم تكن ذات كل شئ
بالسلب البسيط فى الازل اى لم تكن بنحو الكثرة فى الازل وقولنا بالسلب البسيط معناه انه لا يلزم ان يكون
التعبير عن سلب الكون فى الازل بالسلب البسيطة المتحققة بانتفاء الموضوع اذا لوحظ الازل وبالجملة
لم يكن المعلوم فى الازل لكن بانكشافها اى العلم بها وهو النحو الاعلى من كل وجود على طريق البساطة
والوحدة لا التركيب والكثرة كما فى المعلوم فيما لا يزال وكذا النحو الاظهر السابق من كل مهية اعنى الاعيان

الثابتة

الثابتة اللازمة لاسمائه وصفاته كيف واذا ظهرت الماهيات هنا بالوجودات والانوار المتشتتة فما
ظنك اذا كان الوجود جميعا والنور واحدا وفى عين وحدته غير متناه شدة فان يد الله مع الجماعة وبا
الجملة العلم حصل فى الازل فللعلم حكم وللمعلوم اخر فالعلم عين الذات بخلاف المعلوم والعلم بالشجر
صفة لزيد مثلا بخلاف الشجر وهذا كما ان ما به الانكشاف فى عالم الحس للالوان والاشكال هو شعاع
الشمس مثلا وهو واحد والمنكشفات ما به كثيرة ويمكن ان يتقى هو من صقع الشمس ولا يمكن فيهما و
ينبغى ان يعلم ان نسبة الازل الى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصرف الى مراتب الوجود ومثال
النسبتين فى هذا العالم بوجه نسبة الحركة التوسطية الى مراتب القطعية والان السيال الى قطعات الزمان
فالدهر روح الزمان والازل روح الدهر فى الازل ليس وقتا موقوتا وحدا محدودا وجزء مما مضى من
الزمان يغيب عن اجزائه الاخر والاكوان كما او متكمما بل يسع القديم والحادث ويحيط بالحادث وان
لم يكن الحادث فيه وقد يراد به مبدء ما هو منا زل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية كما يراد بالابد
الابد المنتهى فى السلسلة الطولية العروجية اعلم ان ههنا مقامين مقام الكثرة فى الوحدة يعنى ان المر
الاعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات ويترتب عليها بمفردها ما من الكمال ما
يترتب على الجميع مثاله الانسان الكامل بالفعل حيث انه بوحدته جامع لكل ما فى الوجود من الصور
والمعانى والاشباح والارواح ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد فهو بحيث كان الكل
من الدرة الى الذرة مرائى ذاته كما هو مرآت الحق ومقام الوحدة فى الكثرة يعنى ان فيضه المقدس
ورحمته الواسعة فى كل الماهيات احاط بكل شىء رحمة وعلما والاول هو العلم الذاتى والثانى هو العلم
الفعلى بمقام الفعل اذا عرفت هذا فقولنا وجودها اى وجود كل شىء بما هو العلم سبق كما ان و
وجودها بما هو انتساب اليها وبما هو معلوم قد لحق اطبق بالعلم الفعلى اى قد سمعت منا ان اضافته
الاشراقية وفيضه المقدس علم لديه فلا تتوهم انه ليس مقدما على المعلومات لان الصورة العلمية
هى عين الصورة العينية كما يقدح به طريقة الشيخ الاشراقى لان وجودها اه وكل لا يغير فى وجودها

بما هو علم وبما هو حاضر لدى البارئ المحيط انما التغير بما هو معلوم وغايب بعضها عن بعض وهذا و
امثاله لا ينبغي ان يقدح طريقة الشيخ الاشراقي بل القدح فيه من حيث نفي العلم التفصيلي في مرتبة
الذات والاكتفاء بالاجمالي فيها والتحقيق ما سبق واين هذا من ذاك وليس مجد وكمال الا ان وجودها
بما هو مضاف اليها انكشف له نعم بل انكشاف اى انكشاف الاشياء منطويا في انكشاف اى انكشاف
ذاته بذاته على ذاته شرهف في ذلك الانكشاف المنطوي هو حضورها بالنحو الاعلى من كل وجود بوجود
واحد بسيط له نعم وهذا ما يعبر عنه تارة بالانطواء وتارة باستتباع علمه نعم بذاته علمه بما عداه
ذاته نعم عقل بسيط وفي عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو اعلى و
ابسط وهذا اشارة الى مسئلة الكثرة في الوحدة وان الوجود البسيط كل الوجودات بنحو اعلى كما قال ارسطا
طاليس واحيا وبرهن عليه صدر الحكماء المتألهين وقال سيد الداماد س في التقديسات وهو كل الوجود
وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده
وظلال ذاته واذ كل هوية من هويته فهو الهو الحق المط ولا هو على الاطلاق الا هو انتهى والى ان
قولهم البسيط كل الوجودات وليس بشيء منها الذي يتحاشى عنه العقول الوهمية يرجع الى مسئلة العلم
الذاتي له نعم وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة كما ان قولنا والامر تابع اشارة الى مسئلة الوحدة في الكثرة
والى ان هذه ايض ترجع الى الفقر الذاتي للموجودات الامكانية والغناء الذاتي لوجود الواجب نعم يا
ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد ومعنى تبعية الامر ان الوجود المنبسط على هياكل
الممكنات عين امره وكلمته التي هي اولى كلمة سبقت اسماع الممكنات تابع له نعم بل تبع محض وداخل في صقع
وجوده وفيه دفع لما يتوهم انه ان كان عينه نعم فلم سميتموه امره وفعله مع انه يلزم من انبساطه على الا
شياء اختلاطه بالاشياء الخسيسة وان كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة الذات وبيان الدفع ان امره وجهه
لا هو ولا غيره اذ الموضوعية لقولنا هو هو او هو ليس هو تستدعي الاستقلال ولو في لحاظ العقل
وهو عين الربط به وغير مستقل في المفهومية فكما ان الوجود الرابط والمعنى الحرفي لا نفسية له و

هو الا لحاظ الغير بحسب الذهن كلك الوجه صقع الذات فلما كان الواجب تعـ تاما وفوق التمام فاذا قلنا
انه يعلم الاشياء اردنا به هذه القضية الوجود الصرف اعنى الوجود المجرد عن المجا
والمظاهر الذى ببساطته بحضرة كل الوجودات بنحو اعلى والفيض المقدس والاقدس
من صقعه وربط محض به فيرجع مفاد القضية الى ان الذات حاضرة للذات اى
غير منفكة عن نفسه بحيث ينطوى العلم بالغير فبهذا الحضور ولو لم يكن الفيض من
صقعه لزم ان يتصور ما هو اكمل من الواجب نعم عند لك لان الوجود الماخوذ بحيث
يكون الفيض من صقعه اكمل من الوجود الماخوذ محدودا فينبغى ان يكون ذلك هو الواجب ومن هذا
يعلم ان وجودا خارجا عن حيطة وجوده فى رد حجة المشائين على كون علمه تعـ بالارتسام
وقولهم علمه الاشياء مفعول علمه فى الازل لا يخ اما بان لا شيئية لها مهية ووجودا بان واما لها
شيئية مهية فقط واما بان لها شيئية وجودا ايض والوجود اما ذهنى او عينى والذهنى اما بنحو
الارتسام واما بنحو الاتحاد والعينى اما وجودى تجردى واما وجود مادى والكل بط سوى واحد منها
فاشرنا الى الثالث بقولنا اما بالارتسام فى الذات حصل فهو المط والى السادس بقولنا والا لحق
كان الازلى وقف بالسكون على لغة والى الاول بقولنا او ميزه وعلمه لم يحصل والعلم مضاف الى المفعم
والضمير عائد الى الخلق وافراده مراعاة للفظ الخلق والى الثانى بقولنا او بثبت المعدوم والى الخامس
بقولنا او يكن تامة مثل افلاطونية والى الرابع بقولنا او غيره كاتحاد العاقل والمعقول وامتنع
التالى لكل من هذه الشرطيات بمثل جبر لقولنا قولهم قدرته وغيرها كالارادة ايض لان القدرة
ايض ازلية تقتضى مقدورا احق القدرة على المكونات لانها ايض ازلية تقتضى المكون فيلزم ازليته
والصورة هنا لا تكفى لان وجوده العينى ايض مقدور والحل ان لم يعن معناها بمعنى العلم والقدرة
وغيرهما العرض بعينه قد يطلق العلم ونظائره ويراد بها معانيها الاضافية العرضية ولا شك انها بهذ
الاعتبار متاخرة عن وجود متعلقاتها وليست صفات كمالية له تعـ وقد تطلق ويراد بها مبادى

[illegible]

تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود المتعلقات ولا مدخلية لها في تتميم ذاته وصفاته اما بيان
ان العلم الفعلي وهو الاضافة الاشراقية لا يستدعي متعلقا فما ظنك بالذاتي والايجاد الحقيقي لا المصدري
هو الوجود المنبسط الذي هو تلك الاضافة الغير المستدعية للمتعلق وفي احاديث الائمة المعصومين عليهم السلام
ما يؤيده كقول الرضا عليه السلام له معنى الربوبية اذ لا مربوب وحقيقة الالهية اذ لا مألوه ومعنى العالم ولا
معلوم الحديث في مراتب علمه تعالى اذ تو مني يكشف الاشياء ولما كان كلمة اذ للماضي فالفعل
ماض معنى ادى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى في الحال كما في قوله كما يجري سيما على ان الفعل في نظائر
المقام منسلخ عن الزمان مرات له تعالى اذ للاشياء اكوان سابقة والوجودات المترتبة الطولية كمرائي
يتكرر فيها نقوش العالم باجمعها مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فهو تعالى يشاهد موجودات عالمنا
الطبيعي قبل وجودها الآخرة بعدة مرات بل فذا مراتب حال عالمها وصاحبها بان علمه وتلك المراتب
عناية وقلم ولوح وقضاء وقدر وسجل كون يرتضي اي هذا الاخير وفيه اشارة الى ان بعضهم اسقط
سجل الوجود عن مراتب العلم ولما فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا في تفصيلها فقلنا في تعريف العناية
ما مبدأ اول من بداية للوجود الى نهاية له في الواحد متعلق بقولنا انطواؤه وهو مبتداء ثان و
بالجملة كون الوجود البسيط مشتملا على كل الخيرات عناية خبر الثاني والجملة خبر الاول وهي عند المشا
ئين صور مرتسمة في ذاته ولما اعتبر في العلم العناني كونه سابقا على النظام الاحسن وعليا اي منشاء
لذلك النظام قلنا فالكل من بيانه نظام كياني اي عالم الكون ينشأ من نظام رباني اي عالم العلم
كما قالوا العالم الربوبي فسيح جدا ومرادهم نشأة العلم وفي قولنا هذا اشارة الى انه لا يمكن نظام اشرف
من هذا النظام المشاهد لكونه ظلا للجميل على الاطلاق والممكن الاقرب الاشرف وهو العقل الاول
قلم لكونه واسطة لاضافة الحق جميع صور ما دونه وبوجه كل العقول اقلام وهو قلم اعلى لكونها وسائط
في افاضة العلوم على النفوس الكلية والجزئية وافاضة الصور على الاجرام وصور قد مشت براي بالقلم
تام صدوره بلا واسطة قضا حتم اي قضاء حتمي لا يرد ولا يبدل وللاشارة الى ان المراد بالصور

القضائية

القضائية ليس الصور الكلية القائمة بالعقل بنحو الارتسام كما يقول به المشاؤن بل المراد بها المثل
النورية وصفناها بقولنا وصور طبيعية لافراد كونية ما تحت كل صورة من الصور القضائية وهو
المثال النوري الذي يقول له رب النوع جمعها اي جمع كل صورة تلك الصور وعللها وكمالاتها بوحدة
اي بنحو الوحدة والبساطة ضرورة ووجوبا لان معطي الكمال غير فاقد له فهي اي الصور القائمة بالعقل
اذن قضاؤه التفصيلي لكونها عقولا عرضية متكافئة وفيها كثرة نوعية قلمه قضاؤه الاجمالي حيث
انه ببسيطة الحقيقة مشتمل على جميع صورها دونه بنحو البساطة نفس سما مقصور للنفس كلية صفة
نفس لوح حفظ اما كونها لوحا فلان منزلتها من العقل في قبول الصور الكلية منزلة اللوح الحسي من القلم
الحسي في قبول النقوش الحسية وكذا تسمية النفس المنطبعة باللوح واما كونها محفوظة فلانحفاظها
وانحفاظ صورها لتجردها وكليتها عن التغير ما اي نفس انطبعت في جرم السماء فقدر منها لحظ فان
القدر على وزان القضاء فالصور القائمة الكلية بالعقل كانت قضاء كل الصور الجزئية القائمة
بالنفس الجزئية المنطبعة الفلكية كانت قدرا وتلك الصور عند المشائين كالصور المرتسمة في خيالنا
وعند الاشراقيين المثل المعلقة علمه بالاضافة الى الضمير اي علمي القدر والقدر العلمي ذا الذي سمعته
وسجل الكون اي الصور الجزئية العينية المنطبعة في المواد الكونية عينه اي عيني القدر والقدر العيني
من بابه للعيني كلما في العين كل في مادته وزمانه ومكانه وغير ذلك من مميزاته الجزئية بل السيد المحقق
الداماد س في الافق المبين اطلق القضاء العيني عليها ولكن ماخوذة بالنسبة الى المبادي طولا ثم فاطلاق
القدر عليها ليس بعزيز   في القدرة وكونه نورا على القدرة دل لان الفياضية لازم ذلك النور
وهذا النور عين المشية والشعور لا يلزمنها حدوث ما انفعل اي الحدوث الزماني في المقدور القابل للاثر
خلافا للمتكلمين فاعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات وقد عرفوا قدرته
بصحة الفعل والترك وهو باطل اذ الصحة هي الامكان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

فالقدرة كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما قلنا لكن بالفعل الشعور وجاء ويلزمه
المشيئة المعتبرة سابقا بقولنا للقدرة انه قوة فعلية ان قارنت بالعلم والمشيئة فالحق تع موجب بكسر
الجيم اى فاعل يجب فعله بقدرته واختياره وهذا على مذهب الحكيم حيث يقول الشيء ما لم يجب لم يوجد
وليس موجبا بفتح الجيم اى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره كالمضطر تعريض الى من نسب الى الحكماء
اطلاقهم الموجب عليه تع بهذا المعنى بانه حرف الكلمة عن موضعها فانهم اطلقوا على الموجب بالكسر وقد
حرف الى الفتح كيف وهو تع عندهم عين العلم والارادة والاختيار فكيف يعتقدون ان فاعليته كفاعلية
الشمس للاشراق والنار للاحراق   في عموم قدرته تع لكل شيء خلافا للثنوية والمعتزلة وذلك
لوجوه احدها قولنا يعطي عمومها عموم الجعل مبنى للمفعول اى المجعولية عامة لجميع الممكنات لعموم ما هو
مناطها وهو الامكان واذا كان الكل لا بد من مجعوليتها لامكانها ولا يصلح لاعطاء الوجود الا واجب
الوجود لان غيره لا يخرج عن ملابسة قوة سواء كانت امكانا ذاتيا او استعداديا مع عدم افادة العدم
للوجود ونفي اعطاء القوة للفعل ثبت عموم قدرته على كل شيء وثانيها قولنا ان الله علم الاول تع شانه
فعلي وكيف لا يكون فعليا وعلمه ذاتي بعين ذاته التي هي عين حيثية الكلية العلية لكل شيء وعلمه تعلق
بكل شيء فقدرته تعلقت بكل شيء ولا تتوهم من ذلك الجبر لان علمه الفعلي كما تعلق بفعلك كذلك تعلق
بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك الحسن او السيء وتصورك اياه وتصديقك
بغايته العقلية الدالة على الوهمية الدائرة وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبوقا بمباديه فلزمت المبادي فا
فاختيارك ايض حتم فالوجوب بالاختيار ووجوب الاختيار لا ينافي الاختيار فاين المفر من الاختيار وكيف
وانت وامثالك ظلال القادر المختار فتبصر وثالثها قولنا الشيء لم يوجد متى لم يوجد اى الا بجاعل
الوجود واذ لا وجود حقيقي للممكنات في ذاتها اذ الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايش
فلا ايجاد حقيقي لها فاذن كما لا وجود الا هو ترشح لديه كذلك لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
لكن ليس هذا قولا بالجبر اذ كما انحصر الوجود الحقيقي في الحق تع لا ينافي وجود موجودات بوجود مستعارة

جارية كل حصة الايجاد الحقيقي فيه لا ينافي اثبات ايجادات وسطية غير مستقلة ورابعها قولنا باختيار
اختياره مابد اذ لو كان الاختيار بالاختيار ثم قال المعلم الثاني في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد
ويختار ما يشاء استكشف من اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث لزم ان
يصحبه منذ اول وجوده وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه اما ان يكون هو او غيره فان
كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون
مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاختيار الازلي باختصار ما لكن هذا لا ينافي في كون الفعل العبد
باختياره اذ الفعل الاختياري ما يكون ذلك الفعل بالاختيار لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار وخامسها قولنا
وكيف فعلنا الينا فوضا والحال ان ذا اي تفويض فعلنا تفويض ذاتنا الينا اقتضى اذ خمرت طينتنا اي
طينة نفوسنا بقاء بالملكة الحميدة العلمية والعملية ان كانت طينتنا من عليين رزقنا الله واياكم بحق محمد
وآله او الملكة الرذيلة الجهلية المركبة والعملية السيئة ان كانت طينتنا من سجين اعاذنا الله واياكم
منها وتلك الملكة فينا حصلت بالحركة النفسانية والبدنية اذ الملكات انما تحصل من تكرر الافعال و
الحركات نفسانية كانت او بدنية والمفروض ان تلك الافعال والحركات مفوضة الينا وحقايق ذواتنا
وهويتنا ليست الا الملكات العلمية والعملية سيما بناء على اتحاد العاقل والمعقول ولاجل انه ما لم يستحكم
ملكاتنا لم يتم تخمير ذواتنا قيل في حد الانسان حيوان ناطق مائت ولم نذكر الحالات لانها في معرض الزوال
فلم يعبأ بها ولهذا قيل نعم فاستقم كما امرت وقال النبي ص شيبتني سورة هود لمكان هذه الآية ثم
هذه التخميرات وان وقعت فيما لا يزال بالقياس الينا لكن بالنظر الى المبادي العالية فضلا عن مبدأ المبادي
جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة فقد فرغوا عن التخمير والتعجين بوجه وكل يوم بل كل آن هو في شأن
بوجه وهذا الوجه الخامس مما سنح بخاطر القاصر في الرد على المفوضة ولما توهم من الوجوه المذكورة في النظم
الجبر نعوذ بالله منه اردنا ان نبين ان المقصود ابطال التفويض المستلزم للشرك الخفي فان التحقيق

ما هو مذهب اهل الحق المأثور من الائمة الاطهار ع من الامر بين الامرين كما اشرنا اليه بقولنا لكن كما
الوجود منسوب لنا اى الينا اذ قد علمت ان الكلى الطبيعى موجود والمهية متحققة وان كان نحو الوجود وسلطنته
فى العروض وان الوحدة فى عين الكثرة فالفعل فعل الله لان نسبة ذلك الوجود الى الفاعل بالوجوب والى القابل
بالامكان وان فى مقام التوحيد يسقط اضافات الوجود الى الله نعم المهيات فكذا فى الفعل وهو عين كونه
فعل الله نعم فعلنا اذ علمت ان الايجاد متفرع على الوجود وخلاصة الامر بين الامرين ان الايجاد يدور مع الوجود
حيثما دار ومعرفة نسبة الايجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود وقد علمت ان الوجود الامكانى له نسبة
الى الفاعل ونسبة الى القابل فكذا الايجاد وهاتان النسبتان فى الوجود متحققتان ما دام ذات موضوعه
متحققة فكذا فى الايجاد وقد بسطت القول فيه فى شرح الاسماء وذكرت فيه ان ما يرى شرا ويبقى عن ذاته
فعل الشر مع ان المهية ينبغى ان يكون جنة ووقاية للحق تعالى عن اسناد الشرور فليتصف وجود ذاته فلبعض
مهية ووجود او الا فكما ان الوجود له كذلك الايجاد له لما عرفت من دوران النسبتين فى حيوته وبعض
ما يتبعها انه بان يكون صرف النور ومحض الوجود بعد بيان العلم والقدرة له طى فان الحى هو الدراك الفعال
اذ تومئ علمه بالمعنى المصدرى بالاشياء مفعوله من ان يحضر له كما سبق ان علمه تعالى بالاشياء
حضورى وبالاضافة الاشراقية فعلمه المتعلق بالمسموعات يكون سمعا وعلمه المتعلق بالمبصرات يكون
بصرا بل فى شيخ الاشراق س علمه تعالى يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه فى تكلمه تعالى وان
الوجودات كلماته لانها معربة عما فى الضمير عن المكنون الغيبى وكما ان الكلمات اللفظية تحصل من تقاطع النفس
الانسانى فى المقاطع الثمانية والعشرين التى هى بعدد منازل القمر كذلك الكلمات الوجودية تحصل من تقاطع
النفس الرحمانى وهو الوجود المنبسط فى المراتب الثمانية والعشرين وهى العقل والنفس والافلاك التسعة
والاركان الاربعة والمواليد الثلثة والعالم المثال والمقولات التسع العرضية اللفظ موضوع لدى الانام
لما هو المعروف بالكلام فهو اى ذلك اللفظ نحو وجود مع وجود اخر مدلوله وهو الصورة الذهنية ذهنا
اى فى الذهن له اى للوجود الثانى بجعلنا ومواضعتنا شهود وحضور لا بالطبع كما فى الكلمات الوجودية

عن الموكول

المدلولات الالهية ولا كالوجودات الذهنية على الوجودات العينية فجئت فى تأديته اى تأديته المتكلم اياه ذا اى
اللفظ اليسير واسهل لكونه صوتا غير قار ولا تحتاج فى دائه الى مؤونة زائدة لضرورة التنفس من غيره كالاشارة
فضلا عن غيرها كاحداث اوضاع متفننة كل المدلول لاسم الكلام اثر وايعنى اختار واللفظ لان يكون
مسمى لاسم الكلام ولو فرضت غيره اى غير اللفظ بدله حتى يكون باعتبار اللفظ الوضع حضور خصوصية
من خصوصيات ذلك الغير منشا الحضور خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثانى فى الذهن اذ ذاك اى ح
حال ايجاد ذلك الغير يكون حاله ايجال اللفظ فيكونه وجودا معه وجودا بالمواضعة او حال اللفظ يكون حال
الغير فى عدم الدلالة على معنى فيكون ذلك الكيف المسموع ح كالكيف المبصر او المذوق وغيرهما الان اذا علمت
ذلك علمت ان الوجودات لا تفقد تماما هو للمعتبر الكلام الا ما لا مدخلية له الا على سبيل الاتفاق لكونه صوتا
ولا يزداد على اللفظ الا ما هو مؤكد لكونه كلاما معربا عن المعنى فلكل اى كل الوجودات بالذات له دلالة على
مدلولات الهية حاكية جماله جلاله كما مثل جمالك فكل الحقايق سافر وليس له الا جلالك ساتر وكل جزئى من
الاسماء المراد بها الوجودات اذ كل منها علامة واية وسمة وحكاية من صفة من صفاته كما فى سنريهم اياتنا فى
الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وضع وضعا الهيا المعنى ما انا فيه صنع بخلاف المعانى الذهنية
للكلمات اللفظية اذ عرض الدلالة العرضية اى لما عرض الدلالة العرضية التى هى باعتبار امر موجود عرضى
بكون الواء الاخر مثله فى السلسلة العرضية الزمانية وما بالعرض تزول فتلك الدلالة تزول لا الدلالة
الوضعية الالهية الذاتية الطولية لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف   فى تقسيم الكلام نفسه
ما قد كان عين الذات كونا اما عطف سابق لما او خبر مبتداء محذوف بحيث ينشأ الايات وهو الوجود المجرد
عن المجالى والمظاهر والدال والمدلول فيه واحد كما فى قوله يا من دل على ذاته بذاته ومنه ماذا كلمات تمة مخفف
تامة وهى الموجودات التامة التى ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة فى السلسلة النزولية والموجودات
المستكفية بذواتها وباطن ذواتها من العقول الكاملة فى الصعود كما فى ما ثورات ائمتنا ع بحق الكلمات التامات
وفى القرآن وكلمة منه اسمه المسيح وكجامع الكلم هادى الامة والمراد به نبينا ص القائل اوتيت جوامع الكلم

ومنه ما فى صحف منشرة وهى وجودات النفوس ووجودات عالمى المثال والملك كما قال تعالى قل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا اما متروك اى ما نال اما ذكرناه من ان
الوجود بتراشيره مراتب الكلام الا النفوس الطاهرة عن علائق عالم الطبيعة وعن الجهلين والبسيط المركب
او ما من العقول ونحوها الا النفوس الطاهرة عن هذه الالواث لسالك نهج البلاغة اى طريق البلوغ و
الوصول الى الغاية المطلوبة فان البلاغة والبلوغ ايضا من البلوغ كما يستفاد من القاموس اشبهه كلامه سبحانه.
الفعل اى هذا الكلام خرج وفيه تلميح ايضا بقولهم فى نهج البلاغة انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت
يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله ان تدبر هذا اى ما ذكرناه من ان الوجودات كلمات حمد الاشياء
وتسبيحها لله تعالى تعرف ان كلمات الهها اى الى الاشياء تصف بوجوداتها كما هى وجوداتها كلماتها وبالجملة
اذا اضيف الوجودات اليه تعالى كانت لكل اعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون وكانت كلمات وخطابات منه
متعلقة بالمهيات واذا اضيفت الى المهيات كانت اظهارا منها وشرحا وكشفا لجماله وجلاله والحمد المتعارف
ايضا شرح واظهار لفضائل المحمود وفواضله فما ورد فى الكتاب الكريم الالهى من حمد الاشياء وتسبيحها محمول على
ما هو حق الحمد والتسبيح وحقيقتهما لا على مجرد دلالتها بحدوثها او بامكانها على ان لها مؤثرا كما قال به المتكلمون
فى الارادة قد عرفت بتعريفات شتى ارجحها ما اشرنا بقولنا عقيب داع المضاف نصب على الظرفية
لقولنا شوقا ومدركا بدل من داع والملائما مفعول مدركا وشوقا مؤكدا ارادة مفعول اسما وتفصيله ان
الارادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو ادراك الشئ الملائم ادراكا يقينيا او ظنيا او تخيليا موجبا
لتحريك الاعضاء لاجل تحصيل ذلك الشئ وفيه تعالى عين الداع الذى هو عين علمه الفعلى بنظام الخير مفعول
علمه هو اى علمه عين ذاته فالداعى والغرض من الايجاد ذاته اذ تعاليه ليس فيه تعالى حالة منتظرة حصلها
اى حصل تلك الحالة له تعالى منفصل تصوره اى تصور الواجب بحيث ذاته اجل مدرك بصيغة الفاعل لان ذاته
حاضر لذاته لا مهية له فضلا عن المادة والموضوع وما ينال للادراك بوجود ما منتشر بالعدم او اخذ
هو ذات المتعالية اتم ادراك مفعول مطلق لان علمه حضورى ذاتى تفصيلى بعينه فكيف بذاته لا بهى مدرك

بصيغة المفعول لكونه غير متناه في البهاء والجمال شدة بما لا يتناهى وحيث ذاته كذا هو مبتهج بذاته وعاشق
لذاته بهجة اقوى وبحو اتم فان تمامية الابتهاج والعشق تدور على تمامية هذه الاشياء ومن له بشئ
بهجة شروع في بيان ارادته للآثار فهو مبتهج بها اي باثر يصير ذلك الشيء مصدره من حيث انه عائد الى
كلمة ما يكون اثره اثرا كرابط لا شيء باستقلاله ليس له حكم على حياله بل يكون ظهوره ظهور المؤثر
كعكس يكون الالحاظ العاكس فاذا كان الابتهاج او العشق او الرضاء او ما شئت فسمه بالمؤثر ابتهاجا بالاثر
بما هو اثر تبعا فكان رضاؤه بالذات المتعالية بالفعل متعلق بقولنا رضا تبعا وذا الرضا وهذا الابتهاج
ارادة لمن قضى وقدر وامضى الامور

في تاكيد القول بان الداعي والغرض من الايجاد عين ذاته تعالى

العوالم مفعولا لو انفرض جا لكونك تدري كمال الحق وتماميته التي هي حقيقة ذاته فعند ذلك كان ذا الكمال
والجمال هو الغرض لك في تنظيم ذلك النظام الكلي بحيث لا كمال فوقه ثم وهو سبحانه منظم تلك الامور
الكلية والعوالم الطولية والعرضية فوق التمام الظرف خبر مقدم لقولنا علمه فعلم كماله الذي هو حقيقته
على ما هو عليه فعند ذلك كان هو الغاية للايجاد والفعل لا امر سواه فعله مفعول لقولنا قد علما
هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود
بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ايضا ولو كان
الالتذاذ الذي فينا شاعرا بذاته لذاته اي لاجل ذاته للفعل متعلق بقولنا كان مصدرا وهذا ايضا ذكره
في التعليقات بقوله ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة
واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء
لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا للشاعر بذاته انتهى بل بفعل التذاذ شروع في بيان
ان الفاعل والغاية في كل موضع لهما نحو اتحاد وان فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرد الفرض اذ
علة غائية معطية الفاعل فاعلية كما قال لو ان العلة الغائية فاعل الفاعل بما هو فاعل فكل اي كل
فاعل للسبب الغائي فيه اي في ذاته كان فالعطشان الذي يطلب الري ريان قام بنفسه الري فهنا
وهو ابتغى ريانا فالري من عينا يطلب الريان

الفريدة الثالثة في افعاله

في انحاء

تقسيمٌ ثان لفعل الله الفعل بمعنى المفعم اما ان يكون مسبوقا بالمادة والمدة وهو الكائن واما ان لا يكون
مسبوقا بشيء منهما وهو المبدع واما ان يكون مسبوقا بالمادة دون المدة وهو المخترع واما عكسه فا
فاحتمال في بادي النظر غير متحقق في الخارج واليه اشير بقولنا ان يسبق هيولى مفعول يسبق ومعلوم انه
اذا سبق الهيولى سبق المدة ايض فهو مبدع كالعقول والنفوس المجردة ومع لحوق للهيولى وهو كائن
كالعناصر والعنصريات ومخترع كالفلك والفلكيات للمدة الكائن ايضا اى كما للهيولى فذلحوقٌ بذاك
عن مخترع قد افترق فان المخترع غير مسبوق بالمدة وللمدة مقدار حركة المتاخرة عن جسم طبيعا
مغلق بنعى وهو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول او ناقص وهو بخلاف التام والناقص اما مكتفى بتم
اى ان اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذاتية فيخرج من النقص الى الكمال كالافلاك ونفوسها ومن هذا القبيل
نفوس الانبياء بحسب الفطرة واما بعد الاستكمال فربما صاروا من التام او الكمال وغيره اى غير مكتفى ان
لم يكتف بذاته وباطن ذاته في الاستكمال بل احتاج الى مكمل خارج كالعنصريات ونفوسها الغير المؤيدة
الفعل كذا ايض يعنى وايض الفعل محرك فقط اى غير متحرك كالعقول النورية فانها محركة للنفوس كتحريك
المعلم للمتعلم والمعشوق للعاشق ومتحرك فقط غير محرك لشيء كالجسم بما هو جسم والهيولى او ما
اختلط منهما او محرك من وجه ومتحرك من وجه كالنفوس والطبايع كذاك تقسيم رابع للفعل بانه اما
شيء من لا شيء كالاجسام فانها خلقت المادة الاولى وهي اللاشيء يعنى لا شيئية فعلية لها فانها
قوة محضة وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء او شيء من شيء كالنفوس من العقول او لا هو من
شيء اى شيء لا من شيء كالعقول ويمكن ان يكون شيء من شيء كالمواليد من الامهات اذا المتعارف ادخال
كلمة من على مادة الشيء والعقول ليست مادة للنفوس فيكون النفوس المجردة من شيء لا من شيء واذا عرفت
هذه فاعرف ان اباها عنوا وعنها عبروا بالجسم والنفس وعقل ذى سمك اى ذو عمق مما هو الاكثر تداولا
في لسان المشائين وجبروت هو عالم العقول والملكوت بالمعنى الاعم وهو عالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى
الاخص هو عالم المثال ويقال له الملكوت الاسفل ايض وملك من الصافات صفا والسابقات سبقا و
المدبرات امرا مما هو الاكثر تداولا في لسان الشريعة والمعرفة والنور الاسفهبد من النفوس الفلكية
والارضية والمظاهر من الاجسام الفلكية والعنصرية بل الاشباح المثالية لنور الانوار ونور قاهر

وعلم

من عالم العقل تماما هو الاكثر تداولا في لسان الاشراقيين الاسلام واما حكماء الاشراق عندهم فيعبرون عن الاجرام
الفلكية والعنصرية بالبرازخ العلوية والسفلية كما في كتاب حكمة الاشراق كل من الالفاظ المساوقة من كل
لسان كالنور القاهر والملك المقرب والجبروت والعقل المعنى واحد تشير وقس عليه الباقي بل الكل دالات
على معنى واحد حقيقي هو معنى المعاني ومقصد المقاصد لكل عبارة وانت المعنى يا من هو للقلوب مقناطيسها
وكان في تعبيرنا التعبير في ان ما صدر عنه انما صدر بالترتيب اي الاشرف فالاشرف الى الاخس الذي
ينتهي به السلسلة النزولية اذ العناية قد علمت معناها اقتضت وجودا اي وجود الافعال ففاض منها
بالنظام والترتيب جودا اي علوا وافادة بلا عوض ولا غرض فاهرا على اي العقول الطولية بالترتيب ثم
فاض مثل ذي شارقة نورا بنا اي الطبقة العرضية من جنس العقول اعني القواهر الادنين بلسان الاشراق
كما سيجيئ فنفس كل اي ثم فاض نفس الكل والمراد بها ههنا جملة النفوس المحركة للسماوات لا نفس الاطلس
فقط كما مر ثم فاض مثل معلقة ابعالم المثال والخيال المنفصل فالطبع اي ففاض طبع الكل فالصور اي
ففاض الصورة الجسمية المطلقة فالهيولى اي ففاض الهيولى واختتم القوس بها اي بالهيولى نزولا هذا هو
القوس النزولي وفيما يقابله القوس الصعودي مراتبه كمراتبه ويقابل كل من هذه بنظيره كما تلك بدا كم
تعودون لكن النزول من الاشرف فالاشرف والصعود من الاخس فالاخس بمقتضى قاعدة امكان الاشرف و
الاخس في اثبات ان اول ما صدر هو العقل عقلا ونقلا كان تامة عقل اما الدليل العقلي فكثير
منه ما اشرنا بقولنا اذ بدا ونقرر انه لا يوجد الواحد الا واحد فذلك الواحد الصادر عن المصدر الواحد
اما نفس او عرض او صورة او الهيولى ولو فرض ذلك الواحد الصادر نفسا وهيئة ايعرضا لزم ان يكون بلا
جسم فعل ذلك الواحد المفروض احدهما واللازم بط لان النفس محتاجة في فعلها الى الجسم والعرض محتاج في
ذاته فضلا في فعله اليه ولو فرض عرضا نفسيا كان محتاجا ايض الى الجسم بواسطة النفس لان اسم النفس لما
يتعلق تعلقا تدبيريا بالجسم وبنا اللزوم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما دونه فاذا كان
نفسا يجب عليته لمتعلقه واذا كان عرضا يجب عليته لموضوعه او اخويين فلا زم بينهما بطل يعني لو فرض
الصادر الاول عنه نعم صورة او هيولى بطل التلازم بينهما وقد ثبتنا ما اذا كان هيولى فلانه يجب ان يكون

لها تقوم بدون الصورة وتقدم عليها واما اذا كان الصورة فلانه يجب ان يكون لها استقلال في سببيتها
للهيولى مع انها محتاجة في تشخصها الى الهيولى والشئ ما لم يتشخص لم يوجد وهذه الاقسام لما بطلت و
كونه جسما بطل من راس لعدم كونه واحدا حيث انه مركب من الهيولى والصورة ولذا لم نتعرض له فمبدء
الوحدة عقلا مفارقا له وحدة جمعية اضمحلت لعدم ربط المركب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة
الحقة الحقيقية واما الدليل النقلي فكقوله صلعم اول ما خلق الله العقل وكقول امير المؤمنين ع حين سئل عن
العالم العلوي صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلألأت
القى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله الحديث وفي حديث الاعرابي وحديث كميل في اقسام النفس عن امير
المؤمنين علي عم دلالة عليه ايضا

في كيفية حصول الكثرة في العالم مع ان العقل ايضا واحد و

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في العقل الاول لدى المشائي واما عند الاشراقي فستعلم كيفية حصول الكثرة
انشاء الله فهو وان كان واحدا لكن فيه كثرة اعتبارية فان له وجودا ومهية ولوجوده اضافة الى مبدئه وبهذا
الاعتبار يتصف بالامكان الذاتي وبوجه اخر لما كان مجردا وكل مجرد عاقل كان له تعقل الذات وتعقل
لمبدئه فمن وجوبه مبدء عقل ثان جاني وامكانه اي وجوده باعتبار اضافته الى مهيته مبدء الفلك الا
قصى هذا باعتبار الوجه الاول وعقله لمبدئه مبدء الثاني وعقله لذاته مبدء للفلك الاقصى وهذا
باعتبار وجه اخر فللاشارة الى الوجهين في تارة عبرت بالوجوب وتارة بالتعقل وعلى ان وجوبه عين تعقله
لمبدئه فان تعقل المجرد عين ذاته الوجودية وان لم يكن عين مهيته وان للذاتي اي الوجه الذاتي للمعلول
الذاتي وسامك لسامك فان الوجود المضاف الى المهية كالظل فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف
الى نور الانوار نور فيناسب صدور العقل الثاني الذي ايضا نور وكذا التعقلان اعني استشعاره بمبدئه
وجماله ومعية القيومية به وقربه الذي هو فوق القربات منه جل شانه واستشعاره مهيته الامكا
نية المظلمة الذات وانانيته المحتاجة التي هي ليسية صرفة بالذات فيحصل من الاول العقل ومن الثاني
الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل في وجهك بشاشة او احمرار وهكذا يصدر من كل عقل عقل و فلك

يستوعبه

فيسوفي العقول التسعة الافلاك التسعة حتى لعاشر من العقول وصل وهو العقل الفعال المكمل للنفوس
الناطقة بحول الله وقوته واليه مفوض كدخدائية عالم العناصر باذن الله عند المشائين كما قلنا والفيض
منه في العناصر حصل فذلك العاشر بالفعل كما تقدم معطي الهيولى عالم العنصر بالوجوب لنفوس في هذا العالم و
صور فللهيولى اي الهيولى عالم العنصر كثرة استعداد غير متناهية لقبول الصور ولكن بحركات كل الافلاك
التسعة الشداد فلحوق لقابل غير متناه الانفعال وتنضم الى علل غير متناه التاثير فيستمر نزول البركات وقد اشرنا
به الى كيفية صدور هذه الكثرة عن العقل العاشر مع محدودية جهاته   في ربط الحادث بالقديم وسبب
الحادث كان حادثا ولولاه اي لولا حدوث سببه بان كان حادثا فسببه ايضا حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون
حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود مترتبة وهذا هو التسلسل لكنه مع لا تناهي السلسلة تخلف عن السبب القديم
مثل المسبب الحادث الاصل والحال انه لابد من انتهاء الممكنات والحوادث طرا الى واجب الوجود ثم ثانيه و
تخلف المسبب عن السبب غير جائز هذا اصل الشبهة واما دفعها فان الحكماء قائلة ومقول القول هو البيان بعده
نعم قولنا حركة دورية فلكية تجددت نسبها وذاتها اي ذات الحركة قد ثبتت اذ في لوا منكل حركة امر واحد بسيط
مستمر هو التوسط بين المبدء والمنتهى واسم لا امر ممتد هو الحركة بمعنى القطع فذلك التوسط امر ثابت دائم باعتبار
ذاته انما التجدد باعتبار نسبه الى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة فالحركة من حيث ذاتها اعني ذلك الامر البسيط
المحفوظ في تلك الحدود مستندة الى المبدء الثابت وباعتبار نسبها المتجددة يستند اليها الحوادث المتجددة فكل
قطعة او حد منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاص مختص لحدوثه فعلة كل حادث مركب من شيء قديم كا
العقل الفعال بحول الله وقوته ومن شيء حادث هو من تلك القطعة او ذلك الحد كما قلنا كما بثابت قديم بالزمان
كالعقل او قديم بالذات وهو الواجب الوجود الذي ينتهي اليه سلسلة الحاجات ثباتها اي ثبات الحركة ارتبط
كان الحادث من الحوادث الكونية حدوثها وسطا واذا نقل الكلام الى حدوث كل قطعة قطعة اذ لا بد لكل حادث
من محدث فيعود حديث التخلف يجاب بان الحدوث والتجدد ذاتي للحركة والذاتي لا يعلل فالجاعل جعل الحركة
لا انه جعل الحركة حركة اذ قد مر ان الجعل التركيبي فيما بين الشيء وذاته او ذاتياته باطل وقيل ايضا في ربط

الحادث بالقديم غير ذا فنها ما قاله صدر المتألهين س فى موضع من الاسفار بناء على ما حققه من الحركة الجوهرية

والتجدد الذاتى فى الطبيعة انه يلزم الانتهاء الى حادث مهيته وحقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك

بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التى احدها فى زمان سابق وحركة سابقة

مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلى عند الله

وهو علمه الازلى وصورة قضائية وليس من العالم ولها وجه كونى قدرى حادث فيخلق جديد كل يوم انتهى

والى هذا اشرنا بقولنا وقد مضى فى مبحث القدم والحدوث ما من الاقوال لديها المرتضى من التجدد الذاتى

للطبيعة ومنها جعل المقربات والمصححات الامور السابقة المعدة التى يتعرض الحادث فان كل سلو معد

لتاليه والتسلسل تعاقبى جايز عندهم ويمثلون بحركة الثقيل الى اسفل فانه لا ينتهى الى حد الا ويصير ذلك

الانتهاء معدا لان يتحرك منه الى اخر والمؤثر هو الثقل وهو ثابت محفوظ فى جميع الحدود والمتغيرة وبغير

ذلك ولكل وجهة هو موليها هذا كله عند من لم يقل بانقطاع الفيض ويجعل الحدوث والتجدد فى ناحية المستفيض

فهو فى مندوحة واما من يقول بالانقطاع فهو داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى في كيفية حصول

التكثير طريقة الاشراقيين اذ ذا اى طريق المشائين لدى الشرقى اى حكماء لهم استيهال اشراق النور

على قلوبهم بلا وثاق كما سيتضح وجهه ثمة استتر اسا اخر شيخنا الاشراقى شهاب الدين السهروردى س

فى حكمة الاشراق فى باب مصدرية الواحد لحصول التكثر طولا وعرضا اى فى العقول المترتبة المتكافئة وا

اضافها اصعة تستبصر وهو انه من نسب الانوار القواهر الطولية اى اشراقات العقول المترتبة ومشاهدتها

قد وجدت انوار قواهر اى عقول عرضية متكافئة عند الاشراقى لا باخذ الافلاك ترتيبا مفعول له

للاخذ او لم يكن بمعنى الشروع والا فهو مفعول فيه لمقابله اذ كان فى الترتيب عقل اى عالم العقل اخذا كما كان

فى طريقة المشائى الافلاك اخذة فى الترتيب والصدور عندما كانت العقول اخذة منها يعنى يفيض من الواجب

نعم عقل ومن ذلك العقل عقل اخر الى مبلغ محدود من غير ان يصل النوبة من الاجسام بل نور فاهر اقرب النور

النور نعم وهو العقل الاول مفيض نور ثان وثالث وهكذا الى ان يحصل عدد محصور من القواهر

والمعقول

والعقول فيقف سلسلة العقول المترتبة كما يحصل من الشمس فى الشاهد نور فيقابلها ومن ذلك النور نور آخر
فيما يقابل ذلك المقابل الى ان يصل الى ما يحصل منه نور فى المقابل لضعفه الحاصل من الاصطكاكات والتنزلات
ونور الانوار ثم شانه شروع فى بيان كثرة الجهات الحقيقية الوافية لصدور العقول فى الطبقة المتكافئة ا
التى كل منها منشأ الوجود نوع طبيعى فى هذا العالم الطبيعى بانه تم لها اى لكل من العقول المترتبة مشاهد بصيغة
المفعول فيحصل فى شهود كل منها النور الانوار وغيره بوسط وغيره عقل فى الطبقة المتكافئة كما فى كل اشراق
بوسط وغيره كما نذكره بالتفصيل على ما قلنا شروق سبحاته العقلى اى ليس بالحسى العرضى عليها وارد كذا شعاع
كل نور قاهر بعد نور الانوار ثم لقد علا يقبل قاهر يكون سافلا ثم كل نور قاهر غير النور الاقرب الى نور الا
نوار يقبل الاشراق بالواسط منه ثم ايض كما يقبل بلا واسطة كما مر ان شروقه آه واذا كان كذلك فيقبل القاهر
الثانى منه اى من نور الانوار فيضا اى فيض الاشراق مرتين فى ترتيبهمنه ثم بغير واسطة ومرة اخرى اقرب
نور رابطة فى البين ليقبل اشراقه ثم ثم الثالث اى القاهر الثالث اربع مرات من اشراقه ثم اثنتان منها تعنتا ا
الصاحب اى المرتان من الاشراق للثانى فيقبلهما الثانى من الحق ثم مرة بلا واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب
فتنعكسان من الثانى على الثالث واثنتان اخريان باشراق نور الانوار على هذا القاهر الثالث بغير واسطة
واشراق من الحق قبله نور اقرب بلا واسطة ينعكس منه على الثالث ثم لرابع القواهر ثمانى مرات اربع ثالثة
بالاضافة اللازمية وثنتا الثانى فتنعكس تلك الانوار الستة السانحة من نور الانوار على القاهر الرابع
واما المرة السابعة والثامنة فهما مرتا نورين احدهما النور القاهر الاقرب الذى هو اولى رابطة والثانى
نور الانوار الذى مر ان له اشراق على كل القواهر بغير واسطة وهكذا سوانح الانوار قال الش الاشراق فى
حكمة الاشراق فالنور الحاصل فى النور المجرد من نور الانوار هو الذى نخصصه باسم النور السانح وقال
العلامة فى شرحها لكنه لا يفى بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله فى اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض
تضاعفت لمبلغ مكثار ويعجز القوى البشرية عن الاحاطة وذلك لان القاهر الخامس يقبل من النور
السانح ستة عشر مرة ثمان مرات تنعكس عليه من الرابع واربع من الثالث ومرتان من الثانى ومرة من

النور الاقرب في مرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا ثم عليه بعلى تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار
ومشاهداتها الى تعم فمن بوسط وغيره متعلق بقولنا شهود كل وشروق نوره اي مشاهدة كل سافل من الانوار
القاهرة عاليها واشراق كل عال منها على سافلها وهذا الاشراق وان مر بقولنا كذا شعاع آه الا انه
المفصل التفصيل بالتوسط وغيره وانما كان كل سافل حتى نور الابعد الاسفل يشاهد العالي حتى نور
الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على السافل حتى الابعد الاسفل اذ لا حجاب من المادة
ولواحقها من الزمان والمكان وغيرهما في المفارقات ولا يحجب بعضها بعضا وانما الحجاب المقا
رنات للمادة ولواحقها فكان فيكل من الجواهر جميع الصور اي الهيئات النورية التي فيكل لكن فيما
نوره بنحو اعلى وفيما دونه بنحو اضعف وكان كل من الكل بمنزلة كل من كل مايكون كمجلى الآخر فهي كا
المرائي المتعاكسات هذا اشارة الى ما قال ارسطاطاليس والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها
في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها والكل
في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لانهاية له هذا كلامه
في تمايز الا
شعة العقلية وتكثرها في المحل العقلي وشعوره بها بخلاف الحسية في الحسي ما امتازت الا بتمايز العلل
اشعة حسية وقعت على محل حتى كاشعة سرج في حائط اذ لا يمكن تمايزها الا بالسرج لا يشعر ذلك
المحل الميت اذ هو باد اي الاشعة اذ ليس بحي لكن ليس كان لبعض دون بعض فبراءي في المحل وبقي اي يقع ا
الظل عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدهما عين الواقع من الآخر لما كان كذلك اما اشعة لذي
حيوة اي لذي الحيوة من المحل حالكونه ليس يغيب ذاته عن ذاته ولا الذي يحصل فيه من اعداد الاشعة العـ
العقلية ستراي يكون عالما بذاته وبما يحصل بذاته فهو اي المحل العقلي بها اي الاشعة العقلية اذا تزيد
شعرا فيحصل منه هذه الاشعة امثالها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهد
المجردات
في فذلكة ما ذكر وهي كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية وغير ذلك فكان ثابتة من كل من
اشراقات ذكورة عقل كما كان عقل من المشاهدات اللام للاستغراق فردا وبالجهات اي مع الجهات فردا او
مثنى حالان من الجهات كالقهر والحب وغيرهما وعني امثلة للجهات يعني يحصل من كل اشراقا ومشاهدة فردا

عقل

عقل ومنها ما مركب من عقل ومن الاشراق مع القهر شيء ومنه من الحب شيء ومنه معهما جميعا شيء هكذا اذ كل
سافل لذلك وود بالنسبة لكل عال اذ اي العالي غني من السافل وقهر له بعد فحدثت القواهر والعقول لا تتناهى
من بيان للقسمين انوار اعلين وهي الطبقة الطولية بترتيب كن ايمع ترتيب علي ومعلولي بينها غير حاصل منها
شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها ومن القواهر الذلك
ارباب الطلسمات بدت وهي طبقة عرضية تكافئت اي لا تقدم ولا تأخر بالعلية بينها انما هي علل الا
جسام وهي قسمان منها القواهر التي صدرت من جهات هي المشاهدات وبعضها القواهر التي حصلت من جهات
هي اشراقات ولما كان نور الشهود كل نور شارقه يسمو اي الجهات التي هي المشاهدات ويعلو على الجهات التي
هي الاشراقات لما كان العالم المثال اشرف من العالم الحسي لان ذلك كله حيوة وشعور لتجرده عن المادة بخلاف
هذا قسمته اي من نور الشهود العقول والارباب التي حصلت من الاشراقات ثم وان لا علين اي الى القواهر
الطولية انتهى كما زعم المشاؤن فليلزم اي علية الجسم لجسم لان بين عللها ترتيبا عليا و
معلوليا فلا بد ان يكون بين اجسام الافلاك التي هي معاليلها ترتيب ايضا لوجوب التطابق و
انتفى اللازم لان الجسم والجسماني لا يؤثر الا بالوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتحقق
وايضا لا علين انسب عالم الحس فليلزم كونه اي كون جسم كالفلك الحاوي من كل وجه اشرف
[illegible]
من جسم آخر معلول له كالمحوي والحال ان فلك الشمس من الفلك الذي يحفه ويحيط به وهو فلك المريخ و
انكاد اصغر واما الشمس التي فيه فهو ذو شرف وهو طلسم للشهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار ا
الطبقة العرضية واذا كان صاحبه اعظم الانوار فالشمس نفسه ويقال له هورخش بالفهلوية اعظم الطلسمات
وان الشمس سلطان كل كوكب منير وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة فان ما يرى
من الكواكب اكبر من الشمس مما لا يتقايس ولا يفعل النهار ونسبته الى العالم الكبير نسبة القلب الى البدن فكما ان
به حيوة البدن كذلك بالشمس حيوة هذا العالم وايضا كيف يناسب عالم الحس الى القواهر الاعلين وليس في العقل
الثاني من الجهات ما يفي بها من اي بعدد فلك ثامن كثيرا بخمها اي من حيث الانجم لانها اكثر من
قطرات البحار فالاجسام كلها مستندة الى العقول العرضية والطبقة المتكافئة

في تطابق عالم

الحس وعالم العقل فكل هذه النسب الوضعية والهيئات الحسية الواقعة في عالم الطبيعة اظلال لتلك
النسب النورية والهيئات المعنوية وصنم لرتبة جاذبة فهو كان للنور ربه انموذجا لهذه الالوان العجيبة
في رياش الطاوس بل كلما يقع من الهيئات الانيقة في العالم المحسوس والنور القاهر في صنمه الغاسق
حكمه من القهر والحب ونحوهما انسحب فغاسق عليه قهر قد غلب اذ ربه قد غلب عليه القهر اما دايشان شمسا
وقمرا نورهما نور النجوم قد قهر وغاسق غلب عليه حب وما يغاسق ذل معه ايمع الحب والمعنى ان غاسقا
يصحبه ذل كزهرة فانها كوكب العشق والمحبة والامهات الاربعة التي يصحبها الذل والانقياد للآباء
السبعة   في ان للانواع عقلا متقنة فهذا العالم رب النوع وكل نوع ذي نما من بعضه جسم
لديهم اي لدى الاشراقيين من صاحب الطلسم وقد بينه الشيخ الاشراقي في المطارحات وقد زيف
احتجاجه في مبحث مثل الاسفار وكذا لديهم دهن السراج مفعول مقدم ربه يجذب له وهو شكل اضوء
اعطى المشعلة وكذا بالرب اي بالهام رب النوع للنحل المسدسات وكذا بالهام للعناكب المثلثات
في تحقيق مهية المثل الافلاطونية بعد الفراغ عن اثباتها وعندنا مثال الافلاطوني انما
يسمى تلك العقول المتكافئة مثلا لكونها امثالا للماديات ومثالات وايات لما فوقها لانها صور اسمائه
تعالى وحكايات صفاته ولكونها امثال الاشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الاعلين اذ قد علمت ان
الاشراق العقلي يحصل عنه مثله كما ان اشراق العقل يجعل النفس مثله وانما نسب الى افلاطون لان افلاطون
واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا الرأي كما في الشفاء لكل نوع له فرد في هذا العالم فرده العقلي اي
المجرد الموجود في عالم الابداع غير ذاته كما علمت انه علم الحق تعالى عندهم وصور قضائية عندنا فلا تردد ولا
تبدل كل كمال في الطلسم عني افراد الطبيعية من نوعه او شخصه المنحصر فيه في العالم الطبيعي كالسماء والسماوي
وزعم اي فرقة ذلك العقل فهو من جهة واحدة بنحو اعلى جمعه اي كل زينة وكمال في الطلسم بنحو التشتت وبنحو
التعاقب والسيلان فهو في صاحبه بنحو الوحدة والبساطة والسر في ان الوجود البسيط مشتمل على جميع وجودات
ما دونه بنحو اتم في وحدته وبساطته سوغ اخذ مفهومات متخالفة وجواز انتزاعها من الوجود الاحدي
الذات اي الوجود البسيط كما مضى كالنفس الناطقة في الذات اي فيما يشبه ذاتها قواها الباطنة والظاهرة

صورة

حاوية بوحدة في قوة اي بجهة واحدة بسيطة وقوة وهي اي هذه القوة هيئة اي ذات النفس لا امر ينضم اليها
فهي بذاتها البسيطة مستحق لحمل عاقل ومتوهم ومتخيل وحاس كل على مراتبها وذلك لان الكل تفيض منها
على البدن فالقوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة وفي النشأة المثالية ايضا عشرة لتطابق العوالم
لكن سعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها ففي سمعه ينطوي كل العشرة وفي بصره ايضا ينطوي كلها وهكذا
فبكل واحد من العشرة في النشأة العقلية ايضا توجد العشرة وتضرب تلك المائة فيها تصير الفا فمدركات
واحد هو النفس فهي مثبتة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الالهية ومنتزع منه مفاهيمها ومسمى لاسمائها
بنحو اعلى لبدن واحد اللام صلة وفاية كمالها اي بالنفس وقاية وتدبير استكمالي كذلك بكل ناسوت هي افراد
طبيعة لنوع عم له اي للمثال الافلاطوني عناية وتدبير اكمالي وتحريك غير تحركي فكان جملة افراد النوع
كبدن له فذي اي الافراد الناسوتية لنوع عم من المخروط ايمن نور المثال الافلاطوني الذي في التمثيل كمخروط
مثل القاعدة نظرا الى التشتت والتمدد وذاك اي المثال بذاته بمنزلة نقطة راس ذلك المخروط نظرا الى الوحدة
والبساطة يكون تلك النقطة لكل من كمالات الافراد الناسوتية من نوعه واحدة من الوجدان ففي التمثيل
هو كنقطة سيالة ترسم بسيلانها خطا مستقيما والخط مثلثا قائم الزاوية والمثلث مخروطا بان تحرك على
احد ضلعيه حافظا الطرف في ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة فتلك النقطة
السيالة كانها فاعلة لذلك المخروط ولكن بالتجافي عن مقامها وبالحركة والمفارق لا يجوز عليه التجافي ولا الحركة
وذلك اي المثال النوري هو الاصل وذي اي الاصنام والطلسمات فروع وذلك اي المثال هو الكلي يعني
اي وسيع يعني اذا سمعت منهم ان يقولوا رب النوع كلي فلا تفهم منه ما يستعمل في المفاهيم بل المراد بالكلية
السعة الوجودية والاحاطة بالافراد الناسوتية كما يقولون الفلك الكلي ويريدون به المحيط اذ معلوم انه
ايضا فرد مثل كل واحد من اصنامه والكلي نفس الطبيعة المحمولة عليه لا يكفي بمجرد المثالية والانموذجية و
المقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصائص عالم المادة وايضا مما تمسك به في حكمة الاشراق
قاعدة امكان الاشرف في وجود هذه الانواع النورية المجردة والمشهور ان شرط اجراء هذه القاعدة ان
يكون الاشرف والاخس من نوع واحد حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف فلو كانا من نوعين لجاز

اذ يلزم عدم صدور الاشرف قبل الاخس لامتناع مهيته لكنه لم يعتبر هذا الشرط في اثبات الاسفار وكان الشيخ
الاشراقي لا يقول بهذا الشرط حيث يستدل كما سنذكر بوجود النور المدبر على وجود النور القاهر والنفس والعقل
شخصاً لغاية نوعاً الآن يلزم باختلافهما بالنقص والكمال هو الحق وح اختلفا بالنقص والكمال لا بالمهية
فخذ كونها وبطلان القوم للمثل الافلاطونية وبعضهم وهو المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرأيين واتباعه
يحرفون الكلم فأولوا المثل بالصور المرتسمة في ذات بارئها فان افلاطون وسقراط وغيرهما قالوا لكل نوع
فرد مجرد غير داثر والصورة العلمية الالهية مثلاً لنوع مجردة لا يتغير وقالوا انها قائمة بذواتها والصور العلمية
قائمة بذات الله نعم قلنا وذا ايضا فيهما بذات بارئها عز اسمه قيامها بذواتها المأثور لانه جل شانه علمه الآن
علمه الكمالي الذي هو عين ذاته كما ان هذا العلم التفصيلي ولو لوحظ مسببيتها عنه تعالى كما يتوقى انها عنه تعالى
والفاعل فيها هو الغاية فالسبب الغائي والسبب التمامي واذا كان هو تعالى تمامها وكمالها بحيث ان ما
هو فيها لم هو وسببية الشيء بتمامه وكماله لا بنقصه فقيامها بباطن ذاتها اشد من قيام ذاتها بذاتها قيل
والقائل هو السيد المحقق الداماد ثم المثال صور افراد نوع التي في الهيولى لكن بما هي تضاف للمبادي العالية
لا من حيث نسبتها الى انفسها ولا من حيث نسبة بعضها الى بعض لان هاتين النسبتين مثار الكثرة بخلاف النسبة
الاولى حيث زمانياتها اي زمانيات صور الافراد الهيولانية والادمنة مثل مكانياتها والامكان كالآن
والنقطة لف ونشر مرتب في الدهر جمع تاكيد للزمانيات وما بعدها فهي من هذه الجهة واحدة باقية مجردة
ايمسلوب عنها احكام المادة فالشيء فيراى في الدهر مع هيولاه الاولى والثانية اجتمع اي لم يقع التعاقب
والغيبة من البين وقيل المثل عالم المثال يعني المثل المعلقة التي هي بازاء الاشخاص مع ان الافلاطونيين
قائلون بالمثل النورية والمثل المعلقة معا وعلى مهية مطلقة قد حملوا والحامل هو الشيخ الرئيس ولما صرح
القائلون بالمثل بكونها جواهر مجردة ابدية قلنا حكاية عنه ففي العقول والاذهان ذاتها تجردت حيث تحذف
عنها المادة ولواحقها حتى بالاطلاق فلا يتقيد وتحفظ ابداً مع تعاقب الافراد اي في ضمنها وجوهر للجملة الا
تنادى اي الجوهر الجنسي يحمل عليها ولا دخل لهذه التأويلات بمرامهم اما الاول مع كونه خلاف الظاهر فلانا رجاع

القصوى

الصور المرتسمة الى المثل وما ويلها اولى واحق من ارجاع المثل اليها وما ويليها بها كما لا يخفى على المنصف واما الثانى
فلان اخذ الانواع المادية منسوبة الى المبادى مثلا ليميزها يصحح كونها ذات عدة محفوظ نوعها واشراحها الفعلى
وبعبارة اخرى هى طبق النظر مقام وحدتها فى الكثرة لا مقام الكثرة فى الوحدة واما الثالث فظاهر البطلان
واما الرابع مع كونه خلاف الظاهر ايض فلان المهية المطلقة كل طبيعى والمثال النورى موجود متشخص وتجردها
بتجريد المجرد وتعريته المعرى وليس واحديتها ووحدتها ليسا بالعدد وجوهريتها ليست عينية بل ذهنية
فى قاعدة امكان الاشرف والتعبير بالامكان الاشرف فى حكمة الاشراق وشرحها والاسفار وقبسات
السيد مع كمال ايضاحه ليس على ما ينبغى اذ الامكان لا يوصف بالاشرف والاخس الا ان يكون مرادهم بالامكان
هو الممكن وهذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى ومن فوائدها اثبات ارباب الانواع وقد استنبطها الشيخ
الاشراقى من كلام المعلم الاول وقد اشرنا الى دليلها المذكور فى الكتب المذكورة بقولنا اذ لو حيث تحققا وعلى الأخس
فالممكن الاشرف وجب له فيه اى فى التحقق سبقا على الممكن الاخس والا فلا يخ اما ان يصدرا عن المبدء
لا بواسطة ولا بلا واسطة واما ان يصدر بواسطة الاخس واما ان يصدر مع الاخس وكلها باطلة كما اشرنا
بقولنا لانه لولاه اى لولا صدوره سابقا على الاخس اذ لم يفض عنه ثم فجهة تفضلها بالعلى الحق ثم يقتضى
شيئا يصدر عنها الا ان المفروض ان ذلك الاشرف ممكن فاذا لم يصدر عن الواجب ثم ام فمعلوم ان جهة المصدرية
فى الواجب ثم تعم تعطى بذلك الاخس ولا تفى بذلك الاشرف فهو مح واذا اخس فاض من الواجب ثم مثل الاشرف
فبلية بالذات على الاقوى عند خا بالاضعف وهو ايض مح وانكان الممكن الاخس مع الاشرف فى الصدور كمعلولى
علة واحدة فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته واذا بطلت التوالى ثبت انه يوجد الممكن الاشرف عنه
ثم ثم الاخس فالاخس ثم قولنا والنور الاسفهبد اى النفس اذ برهن عليه ايعلى وجوده فالقاهر اى
العقل ايض كائن من الكون المطلق اى موجود اشارة الى ما فرع الشيخ الاشراقى على هذه القاعدة بقوله والانوار
المجردة المدبرة فى الانسان برهنا على وجودها والنور القاهر اشرف من المدبر وابعد عن علائق الظلمات وهو
ممكن فيجب ان يكون وجودا اولا وقد مر فى الشرح وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجد النفس المجردة لكنها

وجدت وامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل وهذا دليل على
ان اختلاف النفس والعقل بالنقص والكمال لا بالنوع كما مر وايضا كلما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هى
وكلما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما صح الامكان على النفس صح على طبيعة الجوهر مط والحمد لله
على جماله وجلاله والصلوة على محمد واله المقصد الرابع فى الطبيعيات وفيه فرائد الفريدة الاولى فى حقيقة
الجسم الطبيعى اعلم ان موضوع كل علم يجب بالمهية والهلية البسيطة لابد وان يكون مفروغا عنه فى ذلك العلم
فلابد ان يكون اما بين المهية والهلية او مبينا فى علم اعلى والمتكفل لبيان جميع الموضوعات هو الفلسفة
الاولى ولها الرياسة المطلقة وانما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوبا فيه لانه يبحث فى العلم عن العوارض الذا
تية لموضوعه وعلل قوامه من مباديه لا من لواحقه ووجوده ليس من عوارضه لانه نفس كونه وتحققه لا
امر ينضم اليه ولو كان من عوارضه لم يكن ذاتيا الا عميته من الموضوعات المتداخلة فى موضوع الفلسفة الاولى
ولان مسائل العلم اثبات الاعراض الذاتية وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع
واجزائه مسئلة منه لزم توقف الشئ على نفسه اذا عرفت هذا فنقول لما كان موضوع العلم الطبيعى هو الجسم
الطبيعى بما هو واقع فى التغير كان بيان حقيقته وتألفه من الهيولى والصورة ونحو ذلك على سبيل المبدئية فى الطبيعى
ونحن وان قدمنا الالهى ليوافق الوضع الطبع حيث انه علم ما قبل الطبيعة ومضى فى مطاويه حديث تركب الجسم من
الهيولى والصورة الا انه لم نفصل ولم نبرهن عليه هناك فلذا احتجنا ان نبحث ههنا عن الهيولى والصورة وعن
تألف الجسم منهما ان قلت لم لم تذكروه هناك حتى استغنيتم عن ذكره ههنا مع كونه هناك اليق قلت لو ذكرناه هنا لـ
لم يكن بد لنا من ذكره ههنا ايضا تحقيقا لموضوع الطبيعى وحذرا من الحوالة التى توجب التحير للمتعلم الطبيعى فكان يلزم
التكرار ومع ان بناء هذا النظم على الاختصار وانما كان البحث عن الهيولى والصورة والجسم من الالهى لانها احوال
تعرض الموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة مخصص الاستعداد لعروضها بل التخصص يحصل بها لا
قبلها ان قلت الموضوع هناك هو الموجود المطلق وهذه لا تعرضه بما هو مطلق بل لابد ان يتخصص بمثل الامكان
والجوهرية قلت كل تخصص لا يخرج العرض اللاحق عن كونه ذاتيا ولا الموجود عن كونه موضوعا للالهى انما المخرج

هو

[Right margin, beside lines 5–10:] ورا لاصنعه عين الموجود من حيث هو موجود من غير ان يصير رياضيا ولا طبيعيا فى بعض امثال الامور الوضعية للموجود كالوحدة والعدم والامكان وغيره والوحدة والكثرة فهذه الامور التى هى ... ان البحث جوهريتها الموضوعة فهى الجواهر والاعراض والا فهذا للنهايات

[Right margin, beside lines 12–13:] اى لا بما هو جوهر ولا بما هو موجود ولا بما هو متكلم وغير ذلك من الحيثيات

[Left margin, beside lines 16–18:] لان الجسم تركيبه عوارض الموضوع والموضوع هو الموجود

هو مخصص الطبيعي والتعليمي لان احكام الوجود نصبه مغلوبة واحكام العدم غالبا فعوارض الجسم الذاتية
ليست ذاتية للموجود بما هو موجود بل غريبة له بخلاف عوارض الجوهر المفارق والخصوصيات الاخر الماخوذ هو
بشرط لا معها كما هو شان موضوع العلم بالنسبة الى موضوعات مسائله ما لم ينته الى التخصصات الطبيعية وا
التعليمية وقد فصلنا ذلك في حواشي الاسفار ان قلت كيف يكون الجسم هناك عرضا ذاتيا للموضوع ولمسئلة
الجسم موجود قلت بل المسئلة الموجود جسم ولا سيما على اصالة الوجود واعتبارية المهيات واما مسئلة
نفي تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلما كانت من مبادي مباحث المادة والصورة اوردناها هيهنا تبعا للقوم
وهل هي من الالهي او الطبيعي نفيه كلام والحق انها مع الطبيعي كما في المحاكمات لانها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي
لكن ليست المسئلة عدم تركب الجسم منها كما هو ظ كلام المحاكم لانه ان اخذ سلبا مط فليس مختصا بالجسم بل لا يكون
مسئلة من الالهي ايض ح اذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع فيكون اعم من موضوعه فلا يكون عرضا ذاتيا له و
ان اخذ عدما للملكة فليس الجسم من شانه التركب منها عند الحكيم بل المسئلة قبول الجسم الانقسامات الغير
المتناهية ومن عبر بعدم التركب منها اراد ما ذكر لان هذا في قوة ذاك ثم انهم عرفوا الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان
يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وانما قالوا يمكن ان يفرض ولم يقولوا يوجد لان تلك الخطوط
لا يجب ان يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكرة وان وجد كما في المكعب فليست الجسمية بسبب وجودها فيه الهداية
الابعاد المعتبرة في الرسم او الماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الابعاد الخطية الا
طرافية التي تكون في المكعبات واما انها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على
خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج مثلها من قيد الجوهر لانا نقول فعلى هذا يكفي ان يؤخذ في التعريف بعد
ما انتهى اقول لعله س اراد بسطحي المكعب الشكل لا الشكل بمعنى هيئة احاطة الحد او الحدود لانه كيف لا يقبل القسمة
والامتداد بل ما هو مصطلح المهندسين فان الشكل عندهم المقدار المحدود وانما حملنا على ذلك لان السطحين
ليست مهية حقيقية ومجموع الشيئين ليس عنده س موجودا على حدة والوحدة معتبرة في المدخل والمخرج من
التعريف واقول صريح عبارات المتاخرين اعم والنقض غير وارد لان المراد تصحح الخطوط المذكورة بالذات والسطحان

ان المفروضة في ثخن الجسم والخطوط الاطرافية فيه

لا يخفى ان المتقاطع من الخطوط الذي لا في خط ... والخطوط المفروضة في الجسم لا يتصور فيها التقاطع

قبولها بالعرض للجسم والا فلا عمق للسطح بل قبولهما بشرط الوضع المخصوص ولو قبلاها بالذات لامكن فرضهما
فيهما مع قطع النظر عن الجسم والوضع وليس ممكنا وعدم الاكتفاء ببعدما للايفاء بتمام الحد او الرسم كما
ان الغرض الاهم من الحدود الاطلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط والا لتمشى
ذلك من الفصل فقط والخاصة خاصة ثم المراد بالغرض التجويز العقلي لا التقدير وانما لم يكتفوا
بالغرض اذ لا يعتبر الغرض بالفعل وانما لم يكتفوا بالامكان فيه ليتناول الافلاك بناء على امتناع الخرق
الحق ان التعريف بالحقيقة للصورة الجسمية لان الجسم في بادي النظر والابعاد انما يفرض بالذات فيها فهي لا منع من
قبولها والصورة النوعية الفلكية المانعة من القبول او هيولاها خارجة عنها لكن لما اريد بالامكان في التعريف
الامكان بحسب نفس الامر انما لم يلزم من فرض وقوعه محال ولم يقيد الغرض حتى يتناول الافلاك اذا عرفت هذا
فقولهم جوهر يشمل سائر الجواهر وقولهم ويمكن ان يفرض فيه خطوط يخرج الجواهر المجردة وتقييد
الخطوط بكونها على الوجه المذكور اما لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه واما للاحتراز عن السطح
الجوهري عند اهله لا للاحتراز عن السطح العرضي لانه كالجسم التعليمي لم يدخل في الجواهر من اول الامر ولنشرع الان في
شرح المتن في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي الجسم المراد به الجسم البسيط وهو ما لم يتألف من
اجسام مختلفة الطبايع وانما خصصناه بالبسيط لانه محل النزاع فان المركب الذي يقابله لا يمكن ان يقال انه
متصل واحد وليس بذي مفاصل فان المزاج انما يحصل بتصغر اجزاء بسيط من بسايط الممتزج وتماسها
للاجزاء المتصغرة من بسايطه الاخر كذا في الامتزاج بدون المزاج وعند ذلك لا يبقى الاتصال وانما لم يجعل
محل البحث الجسم المفرد كما في شرح الاشارات وغيره لانه الذي لم يتألف من اجسام سواء كانت مختلفة الطبايع كا
الحيوان او متفقها كالسرير فيخرج قول ذي مقراطيس لان الجسم كالماء مثلا عنده ليس بمفرد وان كان بسيطا و
نحن قد ذكرناه في جملة الاقوال ومن خصص الجسم الذي هو محل البحث بالمفرد لم يذكره عند تعديد الاقوال ثم نهاية فيه
ثم وجه الضبط للاقوال ان يقال لا شك ان البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات
حاصلة فيه بالفعل واما ان يكون الجميع حاصلة بالقوة واما ان يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وعلى الاول
فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين واما ان يكون غير متناهية
عنده ان يكون له اجزاء والمفرد ليس كذلك والذي يختلج بالبال ان مذهب المتكلمين ومذهب النظام لا يجريان في الجسم المفرد لان الانقسامات الفعلية
فهو متناهية عند او غير متناهية عند غيره مستلزم للاجزاء بالفعل والجسم المفرد على ما علم ليس له اجزاء كما عرفت وكذا كل من
يعتبر الانقسام بالفعل وكان بعضها بالقوة فتدبر

من اجزاء ... الجسم مركبا ... لا اجزاء ... مركبة من مختلفة الطبايع ... من المختلفة الطبايع ... مذهبه ... الجسم المفرد

فهو مذهب النظام وعلى الثاني فلا يخ اما ان يكون الانقسامات التي بالقوة متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني
واما ان يكون غير متناهية وهو مذهب الحكماء وعلى الثالث فلا يخ اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما وهو
مذهب ذيمقراطيس واما ان لا تكون اجساما فهي اما خطوط جوهرية متصلة في جهتها واما سطوح كذلك واما
مختلطة منها فقط او من احدهما مع ما لا يتجزى او منهما وهذه ستة احتمالات لم يذهب اليها احد فالجسم
البسيط عند المتكلم المنقسم من ذات الاوضاع اى من الاجزاء القابلة للاشارة الحسية فان الوضع يطلق
على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة
للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها مع الى البعض والثالث نفس المقولة وهي الهيئة المعلولة للنسبتين نسبة اجزاء
الجسم بعضها الى البعض ونسبة المجموع الى الخارج والمراد هنا هو الاول التي لا تنقسم اصلا لا انفكاكا بانقسامه اي
قطعا وكسرا او خرقا ولا وهما بقسميه اي ما هو بسبب حامل كاختلاف عرضين قارين او غير قارين وما ليس
بسبب حامل ولا فرضا اي ما هو بفرض العقل كليا كما ان الانقسام الوهمي ما هو بتوهم الوهم جزئيا وقد يجعل
ما باختلاف عرضين مقابلا للوهمي ان قلت الوهم مدرك للمعاني الجزئية ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من
المعاني فليس الوهم مدركا لها فكيف يكون قسما اياها سلمنا ان الوهم مدرك للاجزاء لكن القاسم
المتصرف هو المتخيلة لا الوهم والجواب كما في المحاكمات ان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها
كما ان العقل سلطان القوى العقلية فسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني في الصور و
القاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لا يعمل في
المحسوسات بعمل الا وللوهم مدخل فيها انتهى وما سماه تحقيقا حقيق بالتصديق لكن ليعلم ان مدخلية
الوهم في عمل النفس ليست كمدخلية خادم مباين في عمل مخدوم مباين بل ليس للقوى شأن الا و
للنفس معها شأن وللنفس شؤون ليس للقوى معها شأن فالنفس اصل محفوظ للقوى وسيأتي
ان النفس في وحدتها كل القوى مع انها انها الذي الجمهور من المتكلمين فالجسم عندهم منفصل

الى اجزاء متناهية لا اتصال بينها فى الحقيقة وانما هو متصل فى الحس ولا ينقسم الجسم الا على مواضع
الانفصال وهذا ايض من غرايب مذهبهم ومذهب من يقول بنظير قولهم بخلاف مذهب الحكماء
فانه ينقسم كيف ما ورد القسمة اولا مع انتهائها وهذا الذى النظام فانه واتباعه يقولون
بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية من حيث لا يشعرون فانهم لما وقفوا على ادلة نفاة
الجزء ولا يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم
يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا كذا قيل فى المتن
وخلاف المتن ظ ما نسب اليه ايض من ان الجسم عنده مركب من اللون والطعم والرايحة وان وفق
بينهما وقيل والقائل ذيمقراطيس اجرام صغار صلبة مبدء اى المبدء القابل للجسم تلك
الاجرام ليس كل واحد منها ينفك لصغره وصلابته ولكن وهما يتجزى والفرق بين هذا القول
والقول بالجزء بتسمية المبادى اجساما وبقبولها القسمة الوهمية بخلاف الجزء فيهما هذه شعب القول
بالانفصال والى شعب القول بالاتصال اشرنا بقولنا بين قائلى اتصال اختلف ايض فقائل و
هو المشهور مشائى قال انقسام يقف وهذا ايض يؤدى بالاخرة الى القول بالجزء والقوم اى
الحكماء قالوا لا وقوف للانقسام فى الجسم عند حد فاذا لم يمكن الفك وعجز الوهم ايض عن استحضار
ما يريد ان يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئا غير شى ويحيطا بالكلى المشتمل على الصغير و
مثلا اذا ادرك الجزء الصغير وله اجزاء قبله النصف وتنصف نصفه وهكذا
الكبير والمتناهى والغير المتناهى فيحكم بان كل جزء منه يتجزى الى غير النهاية ومعنى عدم الوقوف انه
لا ينتهى انقسام الى حد الا ويتجاوز عنه لا انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة
الى الفعل وهذا مثل عدم تناهى مقدورات البارى تع على مذهب المتكلمين كذا فى المحاكمات و
اعترض عليه المحقق الدوانى بان هذا فى الانقسام الوهمى ظ واما فى العقلى فلان العقل اذا فرض
للجسم اجزاء غير متناهية دفعة وذلك ظ نعم الوهم عاجز عن ذلك ولعل الباعث على هذا التفسير دفع

حيث يقدر لو ان ما حرزه
الواحد من المقدورات
ممتنع لكن الدليل دل ان
ان يخلق زائدا عليه
فانه لا انه خلق
العدد الزايد

بل لكل منها اجزاء غير متناهية
فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية

ما يتركب منه او ينحل اليه فانا نعلم قطعا ان المركب من ذراع وذراع ذراعان كما ان المنحل اليهما ذراعان اذا تقرر هذا فاعلم فقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه يلزم من لاتناهي الاجزاء التركيبية لاتناهي غير مقدار الجسم وقد ظهر انه لا فرق بين التحليلي والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم ما الزموه عليه فاجاب المحاكم بما ذكره ولا يخفى توجيه ما اورد وما اورده عليه وورد عليه الفاضل الباغنوي بان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل وتصوره كل واحد من الاقسام والمقسم بصور متمايزة الا ان في القسمة الوهمية لا بد من تصوره للمقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور التقسيم من العقل الى قسمين من غير ان يميز المقسم والاقسام عنده مع ان التقسيم ليس الا التفصيل والتحليل الى اجزاء واقول هذا ما لم يرد على المحقق فان العقل اذا حكم بان في الجسم اجزاء غير متناهية او كل جزء منه يتجزى فهذا علم منه بالكثرة والعلم عين المعلوم كيف يتوهم ههنا كثرة عقلية وليس ههنا قسمة عقلية فمن نظر الى العنوان واحد فليفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فالاول ليس علما بكثرة بخلاف الثاني ليس التحقق في المحصورة ان مفادها الحكم على الطبيعة بحيث يسري الى جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية فموضوع المحصورة كانه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية والوحدة التي في موضوع الطبيعية ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه الا ان ذلك كثرة الجزئيات وهذا كثرة الاجزاء ثم مع كون الاجزاء الفرضية كلها محاطة للعقل لا يلزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه لان تلك الاجزاء كلها موجودة بوجود واحد ومع ذلك ليست كثرتها اعتبارية صرفة كما اذا قيل النقطة مشتملة على الاجزاء وهذا بوجه كاشتمال الملكة العلمية على العلم بجميع المسائل وكاشتمال وجود البسيط على وجودات اجناسه وحصوله في نفس الامر ثم

الا ان ذكر نه بعنوان الجمعوانية او الى طبقيه

قال المحقق وعندي ان وجه النقض ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء بالفعل لزمه كون تلك
الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلزمه التناهي
واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف ونصف
النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانها اجزاء غير متناهية
متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المتزايدة انتهى و
فيه كلام وبعد ذلك اي بعد اتفاق الحكماء على ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية اختلفوا في بساطة الجسم وتركيبه فالرواقي اعتقد كما هو مذهب العظيم افلاطون بان المقدار
فالجوهر المتصل من حيث ذاته يسمى عنده جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية يسمى هيولى وهو اي
الجسم لدى المشائين مركب من صورة ومن هيولى ملتئم فعندهم المجموع هو الجسم وذلك الجوهر المتصل
هو الصورة الجسمية والجوهر الآخر الذي هو محلها هو الهيولى ان الهيولى بمعنى حامل القوة والجوهر
الذي يطرء عليه الانفعالات اتفاقية وهكذا هي معلومة الانية بحسب هذا المفهوم فانه اذا قيل
صارت النطفة حيوانا والبيضة فرخا والبذر نباتا وغير ذلك فاما ان يراد ان النطفة مثلا
باقية نطفة ومع هذا حيوان فيكون في حالة واحدة نطفة وحيوانا واما ان يراد ان النطفة
بطلت بكليتها ثم حدث حيوان فما صارت النطفة حيوانا بل تلك بطلت بكليتها وهذا شيء
جديد حصل من كتم العدم بتمام اجزائه وهذان باطلان فبقي ان يكون الجوهر الذي كان
متلبسا بالصورة النطفية خلعت عنه هذه واكتسى الصورة الحيوانية وهذا مصحح ان يقول
الانسان هذا الزرع من بذره وهذا الفرخ من بيضة وهذا الولد من نطفة ونحو ذلك فظهر
ان الهيولى بحسب هذا المفهوم معلومة الانية حتى عند العامة انما النزاع في ماهيتها هل
هي نفس الجوهر المتصل او جوهر بسيط منه توهما مادة المواد او جواهر فردة او اجرام صغار صلبة

اذ اخذ من طرف الاقصى في الاجزاء متزايدة

ذو تركيبه في الجسد لا امتداد له بحد في الاطراف له امتداد في الابعاد

كما

كما اشرنا اليهما بقولنا لكنها اى الهيولى بالمعنى الاعم هل وجدت او كثرت وعلى كل تقدير هل هى

جسم او لا فاذا كانت واحدة وجسما يأتى قول الاشراقيين واذا كانت واحدة وغير جسم ثانى

قول المشائين واذا كانت كثيرة وجسما كان قول ذيمقراطيس واذا كانت كثيرة وغير جسم جاء قول

المتكلمين بينهم تشاجرت وعلى جميع هذه الاقوال كانت الهيولى جوهرا وانما لم نتعرض لكونها

عرضا كما هو قول ضرار المتكلم ونسب الى النظام لكونه سخيفا في اثبات الهيولى باصطلاح

المشائين ولهم مسالك ونذكر منها مسلكين كما قلنا ان دليل الفصل والوصل نطق كالفعل

والقوة اى كدليل الفعل والقوة بالقول الاحق وهو قول المشائين لم نصرح به لادعاء ظهوره

ولانه سيعلم من دليل اما الاول فلنمهد له اصولا اصل متصل مضاف مبتداء وخبر او نفسى

ثانيهما غيرى او ذاتى اعلم ان الاتصال يطلق على معنيين احدهما صفة للشئ بقياسه الى غيره و

هو ايضا بمعنيين الاول كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل با

الاخر بهذا المعنى كما فى ضلعى الزاوية والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وان لم يتحد

نهاياتهما ويقال لذلك انه الجسم متصل بالاخر بهذا المعنى كما فى حلق القيد من الحديد وكما فى اتصال

اللحوم فى الرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة فى كل جسمين يكون بينهما تبعية فى الحركة وهذا

هو الموافق للعرف واللغة وهذان المعنيان هما المرادان بالمضاف فى المتن وثانيهما صفة للشئ

لا بقياسه الى غيره وعبرنا عنه فى المتن بالنفسى وهذا ايضا بمعنيين احدهما ما هو من قبيل الوصف

بحال متعلق الشئ كما فى الهيولى وعبرنا عنه بالغيرى وثانيهما من قبيل الوصف بحال نفس الشئ و

عبرنا عنه بالذاتى وهو ايضا قسمان احدهما ما هو متصل مقسم للكم وهو كون الشئ بحيث يمكن

ان يفرض فيه اجزاء مشتركة فى الحدود ويلزمه ان لا يكون فيه مفاصل وثانيهما كون الشئ فى حد

ذاته يجب بعرضه الاتصال الكمي ويلزمه الجسم التعليمي ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته صالحا لفرض
خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وهذا المعنى فصل مقسم للجوهر فبهذا المعنى يطلق المتصل
على الصورة الجسمية الجوهرية والى قسمي الذاتي اشرنا بقولنا والذاتي اما الفصل للكمية او ما هو
الصورة جوهرية واطلاق المتصل على الصورة كاطلاق الواحد على الوحدة والموجود على الوجود
ونظائرهما وهو ثابت لها في حد ذاتها مقدما على اتصال الجسم التعليمي وليس اطلاق المتصل عليها لانها
مستلزمة للجسم التعليمي كما عليه جمهور المتأخرين كصاحب المحاكمات وغيره ولعل نظرهم الى ان الا
تصال الحقيقي ليس الا ما هو فصل الكم والكم واسطة في الثبوت لتحققه في الجوهر الصوري لا انه
واسطة في العروض كما للهيولى وهذا فاسد اذ يلزم ان يكون الجوهر الصوري فيمقام ذاته الوجودية
المعروضة اما من المفارقات واما من الوضعيات الغير المنقسمة وعلى كلا التقديرين لا يمكن ان
يعرضه الجسم التعليمي واما ان يكون قابلا للخطوط المذكورة هف بل التحقيق ان متصلية الجسم
التعليمي باتصال الجوهر الصوري لا بالعكس فان الحق ان الفرق بين الجسم التعليمي بالاطلاق و
الطبيعي و
التعيين وفي الجسم التعليمي على ما نقل صدر المتألهين ثلث اقوال احدها انه كم متصل له الابعاد
الثلثة واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فيكون في الجسم متصلان بالذات جوهر وعرض الا انهما
متحدان في الوضع ولا يحس بمخالفته وثانيها انه متصل بالذات والصورة الجسمية متصلة بالعرض
بتبعية اتصاله وعليه الاكثر وهو مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة ذاته متصل ولولا الاتصال
الجوهري لما صح لشيء من الموجودات وحدة اتصالية وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض
والعمق للجسم فيما ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل
ورابعها ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي با
العرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدده بنساطه فلزم ان لا يكون من

مقولة

مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية ماخوذة مع التعين المذكور فكان له اتصال لا بامر

خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذى اختاره المحققون ويوافقه كلام

الشيخ فى الشفاء والتعليقات وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس فى الجسم الا امتداد واحد فى

الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد على الاطلاق بدون ان يتعين بالتناهى او اللاتناهى وان

يتعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مخصوصا كان بهذا الاعتبار صورة

جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما ومقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا

اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا اصل اخر فى مساوقة

اتصال ومتصل بالذات التشخيصة لانها اى التشخيصة الكون كما مر ان التشخص هو الوجود كما ذهب

اليه المعلم الثانى وصدر المتالهين وبعض اخر من المحققين فتعدد كل من الوجود والتشخص ووحدته

يوجب تعدد الاخر ووحدته وذا اى الكون والوجود هو الهوية فى الخارج وزيادته عليها انما

هى فى التصور فالمتصل الواحد له ذات واحدة ووجود واحد وتشخص واحد وليس لاجزائه الفرضية

وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان اجزاء الفرضية غير متناهية فاما

ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص دون بعض وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد

التى يرد على القول بلاتناهى اجزاء الجسم فاذا كان فى الوجود شئ هويته هى الاتصال كان وجوده

وتشخصه نفس اتصاله بالذات لكن المقدم حق فكذا التالى فاذا طرء عليه الانفصال انعدم ووجد

موجودان متشخصان وهذا معنى قولهم ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة التشخيصة واستعمال

المساوقة انما هو باعتبار المفهوم واما بحسب التحقق فليس الا العينية اصل اخر ان احدهما

انه ليس اتصال قابلا ما اى انفصالا قابله اى بل ذلك الاتصال مقابلة الملكة والعدم

و ولكل اتصال مضى انفصال يقابله وانما لا يقابله لان القابل يجب وجوده مع المقبول

والانفصال بعدم الاتصال ولا الاتصال فقط بلا نفسه وقابيتهما ان الجسم منصوب من باب ما
اضمر عامله ذا اى المذكور من الانفصال والاتصال الطاريين ما نافية ابطله بالكلية وهذا
ضرورى وقد نبّه عليه بان الانفصال مثلا لو كان معدما لكانت نسبة الماء التى جعلت من الجرة
فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة نسبتها الى ماء البحر مثلا والتالى بط وكذا المقدم لا يقال على
تقدير القول بالهيولى ايض يلزم ذلك لكون هيولى العناصر واحدة بالتشخص عندهم لانا نقول
كون الشئ واحدا بالتشخص لاينافى ان يكون له حصص فحصة الهيولى التى فى الجرة المخصصة بالاعراض
المتعاقبة محفوظة بينها وبين التى فى الكيزان ومخالفة للحصة التى فى البحر مع كون الهيولى واحدة
بالتشخص شيئا اذا تمهدت هذه الاصول فالجسم ان فصل قابلا كالماء مثلا اذا قسم من قصعة
على قصعتين وهو متصل بالذات ولا يقبل الانفصال بذاته لانه يعدمه ويحول وجوده الواحد
الى موجودين كلّ ذلك بحكم الاصول المذكورة وبطلان الجزء فوصلا اى الجسم بعد الانفصال
وصلا قابلا ايض ومعلوم ان المتصل وهو المتصلان الحاصلان بعد الانفصال هذا لا يقبل نفسه
فالباقى فى الحالين وهو الهيولى فيه اى فى الجسم حاصل والا لكان الفصل فى الاولى والوصل فى الثانى
اعداما وايجادا من كتم العدم وذلك الباقى فى الحالين اعنى الهيولى ليس لها هوية اتصالية فى
ذاتها ليمنع طريان الانفصال ولا هوية انفصالية ليمنع طريان الاتصال كما قلنا وهى الثابتة
باعتبار الهيولى مع المتصل الواحد متصلة واحدة مع ضده اى مع المنفصل ان كان المراد بالا
نفصال عدم الاتصال فكونه ضدا مع كونه عدم الملكة انما هو باصطلاح المنطق حيث يقال ان
الموجبة الكلية والسالبة الكلية ضدان وان كان المراد به حدوث المتصلين مع الامر ظ بالضد اى مع
المتصل المتعدد متصلة متعددة فهى القابلة فلها تشخص بالذات محفوظ مع جميع التشخصات
وتشخصات بالعرض غير باقية وتلخيصه على نمط الشكل الثانى ان الجسم قابل للانفصال وليس مجردا

الاتصال

الاتصال قابلا للانفصال فليس الجسم مجرد الاتصال واذا لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم و
لا تمام حقيقته فهو جزؤه فله جزء اخر يقبل الاتصال ومقابله فتم تركيبه واما المسلك الثانى
فقد اشرنا اليه بقولنا وقوة للفعل حيث تعليلى عاندت قد اقتضت فى الجسم حيثية بها اخذت
اى حيثية انضمامية تحاذى القوة وتطابقها بيان هذا المسلك ان الجسم له صورة اتصالية و
معنى بالفعل وله استعداد لقبول الحركة والصورة النوعية وغير ذلك فهو من هذه الجهة امر بالقوة
القوة والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون ذلك الشئ من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى الفقدان
ومرجع الفعلية الى الوجدان والشئ الواحد من جهة الواحد لا يكون مصححا لهاتين الحالتين ففى ا
الجسم جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان فما هو به بالفعل صورة وما هو به بالقوة هيولى
وبيانه على النظم القياسى هو ان الجسم بالفعل من حيث ذاته وكل ما هو كذلك لا يكون بالقوة ثم يجعل
نتيجة هذه القياس كبرى لقياس اخر من الشكل الثانى هو ان الهيولى بالقوة ولا شئ من الجسم
الموجود بالقوة ينتج لا شئ من الهيولى بالجسم الموجود وينعكس الى المطلوب في اثبات الهيولى
وبعض احكامها بجوهر ذا محض قوة الصور حالكون الصور جسمية فخرج النفس فيمقام العقل الهيولانى
حد الهيولى مشتمر وفصلها اى فصل الهيولى مضمن فى جنسها كالعكس فكانت بسيطة وقوة الوجود
نحو ابيسها والمراد من الوجود الذى اضيف اليه القوة هو الوجود الفعلى فان قوة الوجود نفسها ايضا وجود
فان مقسم الجواهر هو الموجود والى هذا اشرنا بقولنا وذى اى قوة الوجود وجودان ترتب فى ذلك قس
تلك القوة للعدم اى الى العدم الصرف وجود حتى تدعى انها وان لم تكن فعلية صورية لكنها بالقياس
الى العدم الصرف وجود والظل وان لم يكن نورا بالنسبة الى النير وشعاعه الا انها نور ان قرنته مع
ظلم تمثيل للمقام وكونها اى كون الهيولى الجوهر ومع هذا كونها القوة الصرفة ان من عجلك و
تستغربه فتامل ما بعلمه اى فى العلم فتذكر مع ان العلم قد ثبت له مراتب فانه حقيقة مقولة

بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدري يؤخذ منه تصاديقه واخرى كيفية نفسانية واخرى جوهر نفسي واخرى جوهر عقلي واخرى واجب الوجود عز شانه فكذلك القوة ايضا قابلة للشدة والضعف كما قالوا في الاستعداد والامكان ولانها كما علمت وجود والوجود مقول بالتشكيك فمرتبة منها كيفية استعدادي ومرتبة منها جوهر هيولاني فالهيولى قوة متجوهرة ينشعب منها جميع الاستعدادات ويرجع اليها جميع القوى القابلة للفعليات كما يرجع جميع الفعليات والانوار الى نور الانوار وفيما ذكرنا جواب عما ذكره الشيخ الاشراقي من المجي لطريقة افلاطون العظيم بقوله ان القابلية وللاستعداد والقبول ليست امور جوهرية بل ينبغي ان يتحقق للقابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امر اخر ويضاف اليه انه قابل للامر الاخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد شيء لشيء له في نفسه حقيقة بلى لا يمتنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وقال ايضا ولا يجوز ان يقال الامر الجوهري حقيقته متقومة بالقوة والاستعداد او هو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض انتهى وقد ظهر جوابه بما ذكرنا من كون الاستعداد ذا مراتب فنسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى الباري تعالى فكما ان معنى عينية الصفات في الباري تعالى ليس ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذلك الوجود الصرف بل كونه بذاته منشأ لحكايتها ومستحقا لحملها بلا حيثية غير ذاته فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فوران معدن الظلمات وذات ينبوع الانوار هذا من فرط الشدة والكمال وذلك من غاية الضعف والوبال وهذا كما ان الجهل وجنوده بازاء العقل وجنوده كما في الاحاديث

في اسامي الهيولى

اسماؤها في الاصطلاح تختلف مفهوما بالاعتبارات التي الان اصف واذكر فمنها من حيث انها

التئاما اى وقع الالتئام اى يسمى الهيولى عنصرا من حيث يبتدئ منها التركيب واسطقس اذ اليها اختتاما

اى من حيث ينتهى وينحل اليها التركيب وموضوع اذ بالفعل جاء قبولا اى اذ جاءت بالفعل من حيث القبول

للصورة فالموضوع مشترك بين ثلثة الهيولى وموضوع العرض اعنى المحل المستغنى ويقابل المحمول وقد كثر

جاء للتعبير عنها بالموضوع ومن حيث ما بالقوة اى من حيث انها لم تلبس بعد بالصورة ولها قوة التلبس

هيولى وللاشتراك اى لاشتراكها بين ما استعدت الهيولى من صور بان لكلها ما طينة ومدة اى مادة

قال الشيخ فى اوائل السماع الطبيعى من الشفا وهذه الهيولى من جهة انها بالقوة قابلة للصورة او لصور

تسمى هيولى لها ومن جهة انها بالفعل حاملة لصورة فتسمى فى هذا الموضع موضوعا لها وليس معنى الموضوع

ههنا معنى الموضوع الذى اخذناه فى المنطق جزء رسم للجوهر فان الهيولى لا يكون موضوعا بذلك المعنى

البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها يسمى مادة وطينة ولانها ينحل اليها بالتحليل فيكون هى الجزء

البسيط القابل للصورة من جملة المركب يسمى اسطقسا وكذلك كل ما يجرى من ذلك مجراها ولانها يبتدئ

منها التركيب فهذا المعنى بعينه يسمى عنصرا وكذلك كل ما يجرى فى ذلك مجراها هذا كلامه وربما لا يراعون هذه

الفروق التى اعتبرت فى مفاهيم هذه الاسماء لان ذات الهيولى فى صدد المتألهين بل ودعاية كون

هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل

ابدا بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الفلكيات مخصوصة به واخو الاسماء وهو

المادة لموضوع العرض وكذا لما هو متعلق النفوس مستعمل مطلق عليهما ايضا ويتولى المادة بالمعنى

الاعم ومنه قولهم كل حادث له مادة ومدة فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى اذ مع القول بتركب الجسم

مما لا يتجزى لا يمكن القول بالهيولى والصورة كما لا يخفى اعلم ان بطلان الجزء ومذهب الاعتصار

قريبا من البديهيات لكثرة ما اقام الافاضل من البراهين المحكمة الطبيعية والهندسية فلا يحتاج

المطلب الى مزيد عناية ولذلك اقتصرنا على ذكر بعضها وما بسطنا القول فيه فقلنا تفكك الرحى اللازم
من القول بالجزء وبيانه انا اذا فرضنا خطا جوهريا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها كان مركبا من
اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الذى على الطوق العظيم مقدار جزء من المسافة فالاجزاء التى تليه
الى اخرها وهو الذى على الطوق الصغير المجاور لمركز الرحى ان تحرك شئ منها اقل من مقدار جزء فقد
تصور اقل من الجزء وان تحرك كل واحد منها ايض مقدار جزء من المسافة لزم تساوى مسافاتها وهكذا
تساوى حركاتها وهو مح بالضرورة وان سكن ما يلى راس الخط حين ما تحرك الراس من مقدار جزء لزم
ايض انفكاكه عنه وهكذا ينتقل الكلام الى الاخر فيلزم الرحى على مثال دوائر بعضها محيطة ببعض وهو
بط لشهادة الحس بخلافه ولاستلزامه الخرق فى الفلك اذا فرض هذا فى كوكبين يدور احدهما عند القطب
والاخر عند المنطقة ولانه من اعجب العجايب ان يتفق اجزاء الرحى من الله ثم الفطنة بانها كم ينبغى ان
تقف ومتى ينبغى ان يلحق كل بالاخر فى الحركة ويراعى النسب بحفظها ولم يتات هذه للانسان مع
كماله ولاستلزامه تفكك اجزاء الانسان وتالمه اذا وضع عقبه على الارض وادار على نفسه دورة
تامة ومثل الرحى الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعبة منها وادير الشعبتان الاخريان
فيلزم ما لزم هناك ومعلوم ان الشعبتين الراسمتين للدايرتين متلازمتان لا انفكاك و
تباعد بينهما ثم ان الخصم التزموا تفككه وقالوا الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس
بذلك للطافة الازمنة التى يقع فيها التفكيك وهو بط لانه اذا كان فضل مسافة الدايرة
العظيمة وحركتها على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن ا
الصغيرة الى ان يقطع العظيمة تسعماية وتسعة وتسعين جزءا ويحصل الانفكاك فهذا القدر
من الزمان واللصوق فى زمان يقطع جزءا فزمان اللصوق الطف بكثير من زمان الانفكاك

نفى

نفى الدائرة وبيانه انه على تقدير تركيب الدائرة من الاجزاء فاما ان تكون ظواهر الاجزاء مثلا اكثر من بواطنها
اولا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فتنقسم الاولى فيساوى فى المساحة باطن الدائرة
اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان ظاهر المحيطة كباطنها
وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط
بها لان مطابق المطابق مطابق وهكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة الى ان يبلغ محدب
الفلك الاعظم ويلزم تساوى الكل وهو بط بالضرورة وعلى الثانى يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى
غير الملاقى وقد التزموا انتفاء الدائرة قالوا ان البصر يخطى فى امر الدائرة وان الدائرة المحسوسة كل
مضرس اى كثير الاضلاع منفرج الزوايا كالمسدس يرى من بعيد دائرة مع انا اذا فرضنا خطا مستقيما
محدودا واثبتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الاخر حتى عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل هناك دائرة
حقيقية فلو كان هناك تضريس بمعنى كثرة الاضلاع والزوايا لزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع
الطرف الثابت وبعضها ابعد عنه او بمعنى كثرة الخلل والفرج وهذا مستلزم للطفرة وقول
شارح المقاصد فرض حركة الخط على الوجه المذكور على تقدير تركبه مما لا يتجزى ممنوع مكابرة كيف
والعقل يجزم بامكانه مع قطع النظر عن كون الخط متصلا اولا وجه اخرى لديهم دائرة من الدوران
مبطلة الجواهر الافراد فى الجسم الطبيعى الذى هو واجب القبول للابعاد اشارة الى ما فى الشيخ الرئيس فى
الحكمة العلائية جسم در حد ذات خويش است كه اكر كسسته بودى قابل ابعاد بودى مما نفى الجزء
الذى لا يتجزى بقول مطلقا اى سواء كان فى ضمن الجسم او منفردا محاذيات الجهات فوق فان كل
متحيز بالذات لابد ان يكون ما يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا باقى الجهات
الست فيكون منقسما ولو وهما او فرضا برهان قطع وبرهان مناسب نفى معتقد النظام من ان الجسم
مؤلف من اجزاء غير متناهية مع ما سلفنا من البراهين اما برهان القطع فتقريره ان اجزاء الجسم لو

كانت غير متناهية لم يكن قطع مسافة معينة في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها
ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا فيستحيل ان يبلغ النهاية فان الاجزاء عنده بالفعل ويترتب عليه ان لا يلحق السريع البطئ اذ تخلل بينهما مسافة معينة بل لا يلحق السريع الواقف
وقد ضرب له مثل وهو ان تاملا لاني لحظت في بعض مطارح النظر وزة يسير عليها نمل وهو لا يفرغ عن قطعها ابدا لانها مركبة مما لا يتناهى واما برهان التناسب فتقريره ان نقول اولا الجسم المؤلف من اجزاء متناهية موجود ولو في ضمن جسم اجزاؤه لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية امكن ان يتركب فيحصل منها الجسم لانها اجزاء مقدارية ثم تعمم الحكم بتناهي الاجزاء في سائر الاجسام بان نقول هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي هو محل النزاع له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعم النظام ولا شك ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو باطل وعذره ابعد النظام الطفرة معقولا والتداخل عطف عليه في فطرة العقل يكون باطلا حكي ان النظام تشبث في الهرب عن الالزام بجواز الطفرة والتداخل في مكان القطع المذكور وبجواز التداخل في حفظ النسبة المذكورة وربما يتمسك في جواز الطفرة بدلو على راس حبل مشدود طرفه الاخر بوتد في منتصف بئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد بحبل فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالنظر وفيه ان الدلو يتحرك بحركة السريع لانه يتحرك بحركتين احدهما الكلاب والاخر الوتد والقوم استدلوا به على بطلان الجزء فان ههنا سريعا وبطيئا فالسريع اذا قطع جزءا فالبطئ اما ان يقطع جزءا فيلزم عدم لحوق السريع البطئ واما ان يقطع اقل من جزء فيلزم الانقسام واما ان يسكن وهو باطل لشهادة الحس بخلافه بل يلزم وجود المعلول بدون علته التامة لان حركة الكلاب علة لحركة الدلو فكيف يتحرك

هذا

هذا ويمكن ذلك واستلزم الانقسام الوهمي قد يطلق الانقسام الوهمي ويراد به ما يعم الفرضي و

هذا هو المراد هنا فيكون ذلك الاستلزام لما مصدرية تساوي الاجزاء طباعا هو مصدرية

الصفة الذاتية للشيء سواء كانت حركة وسكونا او غيرهما وسواء كانت مصدريته عن شعور ام لا

فهو اعم من الطبيعة من وجهين فاعلما وفيه اشارة الى بطلان مذهبي ذيمقراطيس بان ان انواع

القسمة التي يجوز ذيمقراطيس على تلك الاجسام الصغار مما هو بمجرد التوهم جزئيا او بفرض العقل

كليا او بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل منهما

طباع المجموع وطباع الجزء الاخر الموافق للمجموع في الماهية المنفصلة عنه في الوجود وحكم الامثال

فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد وذلك يوجب ان يجوز على الجزئين متصلين مما يجوز على الجزئين

المنفصلين اعني المقسوم والخارج الموافق من الانفكاك وان يجوز على المنفصلين ما يجوز على المتصلين

من الالتحام والامتناع لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز ا

الفكية وقد يتوهم انه منقوض بالزمان فانه قابل للوهمية دون الفكية ويجاب بان الزمان من حيث

طبيعته المقدارية لا يابى عن الفك انما اباؤه من جهة خصوصية ذاته وانه يمتنع طريان العدم اللاحق

عليه وبالجملة المانع عن الانفكاك خارج عن ذات المقدار المطلق واعترض ايض بان تلك الاجسام

الصغار لعلها كانت مخالفة بالطبع فلا يلزم اتحادها في الحكم وان بني على تسليم ذيمقراطيس مما قلها

كان جدلا غير مفيد في تحقيق ماهية الجسم اذ لم يسدد ذلك الاحتمال والجواب انه قد ثبت ان طبيعة الامتداد

الجوهري اي الجسم بالمعنى الذي هو مادة لا الذي هو جنس طبيعة واحدة محصلة نوعية وان اختلف

بالخارجيات في اثبات تناهي الابعاد هذا من اللواحق ايراده في خلال تحقيق ماهية الجسم

واجزائه لتوقف تلازم المادة والصورة عليه كما سيظهر اعلم ان البرهان المسمى بالبرهان السلمي

قد اقامه قوم من القدماء على تناهي الابعاد فقالوا لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لامكن

ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان كما في مثلث يذهبان الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين
كلما تمادى في الطول ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان البعد بينهما ايض غير متناه مع
انه محصور بين حاصرين وهو مح واعترض عليه الشيخ في الشفا بانا لا نم انه يلزم وجود بعد بين
الخطين غير متناه غايته ان تكون تزايد بعد بعد بعد بين الخطين الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه
وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد يفرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على
المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة منه
في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بان ان
لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليوصل بينهما بخط
يكون وتر الزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد
الاصل غير متناهية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة
فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد
زائد على البعد الاصل بما لا نهاية له فيكون غير متناه ويلزم الخلف وقد اشرنا الى تقرير الشيخ
نقلنا ولا تناهي البعد ايطلقه بنفي البرهان السلمي هذا فاعل ينفي ومفعوله اللاتناهي قدم
عليه في ضلعي الزاوية متعلق بقولنا فليحسم اي فليقطع بوتر هو البعد الاصل فاجزاء منه تراخي
زيد على الاول قدر بفتح الدال والمراد هو القدر بالسكون ثم زيد بذا القدر الذي كان للاخر
زائدا على الاصل باوتار اخراي فيكل من اوتار اخر بحيث يزيد كل تال على سابقه بمثل ما زاد سابقه
على سابقه وهذا المصراع اشارة الى قول الشيخ وليفرض تلك الزيادات متساوية قيل انما فرض
التساوي اذ لو كانت الزيادات الغير المتناهية على سبيل التناقص لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها
غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نضعف نصف النصف و
نزيد على الثاني فيكون ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة

لاعني

الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص منه واما
اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا
علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من الزايد بالطريق الاولى دون العكس واعترض عليه صاحب
المحاكمات بان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل محال
ولو فرض الخروج كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان
المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا فائدة في فرض تساوي الزيادات واجاب بان نسبة زيادة البعد
الى زيادة البعد كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ظ ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك
النسبة او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد مثلا نسبة زيادة البعد الثالث الى زيادة البعد الثاني
نسبة الاثنين الى الواحد وكذا في الرابع والثالث نسبة الثلثة الى الاثنين وهكذا لكن عدد الزيادات
يذهب الى غير النهاية فلا بد من البعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية والنسبة انما يكون محفوظا اذا
كان التزايد على التساوي لا على التناقص وبه اجاب ايض عن منعه الذي اورده على طريقة الشيخ بان اللازم
ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وكذا يخرج منه الجواب عما يتوهم حكم الكل المجموعي
غير حكم لكل الافرادي ورد عليه بدفع المنع بانه اذا كان بعد بقدر ذراع مثلا وزيد عليه بالفعل ذراع ذراع
الى غير النهاية فلا شك انه يصير غير متناه وظ ايض انه لا فرق بين ان يكون البعد الاول في موضعه و
زيد عليه هذه او انتقل الى موضع اخر وزيد عليه ذراع ثم الى اخر وزيد عليه اخر وهلم جرا ثم نقول اذا
كان كل زيادة توجد في بعد موجودة مع المزيد عليه فيما فوقه فلا خفاء في ان البعد الاول يصير حكمه حكم
البعد الذي فرضنا انه زيد عليه الذراعات الغير المتناهية في مواضع غير متناهية اذ البعد الثاني لما كان
مشتملا عليه مع زيادة فكانه انتقل البعد الاول عن موضعه الى هذا الموضع وزيد عليه تلك الزيادة

وهكذا في الثالث والرابع الى ما لا نهاية له فلا بد ان يحصل بعد غير متناه مع انه محصور بين حاصرين
فقد اتضح لزوم قولنا كل الزيادات في بعد ظهر وح في الحاصرين الا تناهي انحصار اي بعد
الخطين وكذا كل من الخطين محصور بين ذلك البعد وبين نقطة المبدء لانه لما كان ذلك البعد
مشتملا على كل الزيادات لم يكن فوقه بعد يشذ عنه فلزم تناهي الكل براهين اخر هي برهان
المسامتة وبرهان الموازاة وبرهان التطبيق كما اشرنا الى برهان المسامتة بقولنا مبطل لا نهاية ذي
اي اللانهاية ثابتة في الخط الجملة صفة لا نهاية فقد اول المسامتة فقد مبتداء مؤخر مبطل خبر
مقدم وذلك لانعقد يلزم ان من موازاة متعلق بحرك وكذا اليها اي على المسامتة حرك مبني للمفعول
ونائب الفاعل قطر اي قطر كرة تناهي هذا برهان المسامتة والى برهان الموازاة اشرنا بقولنا في
يعكس ذلكا اي في عكس ذلك وهو ان يحرك قطر كرة من المسامتة الى الموازاة اخرها اي اخر المسامتة
فقد بان الاول انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه وتحركت
الكرة حتى زال الموازاة الى المسامتة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة
واللازم مح بيان اللزوم ان المسامتة حادثة فليكن لها اول واما بيان استحالة اللازم فلانه اذا
كان الخط متناهيا كان اول نقطة المسامتة نقطة رأس الخط واما اذا كان غير متناه فكل نقطة
يعين انها اول نقطة المسامتة قبلها نقطة اخرى المسامتة معها قبل هذه وذلك لوجهين احدهما
ان المسامتة مع انه نقطة في الخط الغير المتناهي بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى
غير النهاية فالمسامتة بزاوية احد من زاوية ممكنة وثانيهما ان المسامتة تكون بالحركة وكل حركة
تقبل القسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة تكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة اولا
وبيان الثاني انا اذا فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم يحرك من المسامتة الى الموازاة لزم ان لا
يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخرة نقط المسامتة واللازم باطل لكون المسامتة منقطعة
فلا بد لها من نهاية وبيان الملازمة ظهر مما ذكر ثم اشرنا الى برهان التطبيق بقولنا والتطبيق اخذ
للمتناهي ما اخذ او شيئا وبيانه بمثل ما مضى في مبحث العلة والمعلول في اثر الصورة في هذا

العالم

العالم الطبيعي لا نشتغل عن الهيولى لما فرغنا عن اثبات تناهي الابعاد فرغنا عليه هذه المسئلة فقلنا
فالجسم ذو شكل معين شخصي اي كل جسم متناه وكل متناه ذو شكل فكل جسم ذو شكل اما
الصغرى فلما مر واما الكبرى فلان الشكل عند المهندسين هو المقدار المحدود كما في اقليدس
الشكل ما احاط به حد او حدود وعند الحكماء من الكيفيات المختصة بالكم المتصل وهو هيئة احاطة
حد او حدود بالشيء فلما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون ذا شكل فيكون مثبتا ان كل جسم
له شكل معين والمراد بالجسم ههنا الامتداد الجسماني لان الجسم في بادي النظر ثم نقول كل امتداد
جسماني ملزوم لشكل معين والشكل المعين ملزوم للمادة كما في المتن لما مر ولا جزء كان قوامه
وذا هيولى اذ لا شان لها الا القبول ثم ان دليل كون الشكل في الامتداد بالهيولى ان لزوم الشكل
للامتداد اما ان يكون لمادته الحاملة ولواحقها او لا يكون لها مدخل فيه وعلى الثاني اما ان يكون لزوم
الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه او عن غيره والاجزاء باطلان منع الاول وقد اشرنا الى بطلان الاول
منهما بقولنا اذ هو اي الجسم بمعنى الامتداد ان بنفسه اي بحيث لو انفرد عن المادة ولواحقها هو ذو
شكل اي عن نفسه بغير نسبة المقابلة للغير وحد اي الشكل فلزم ان يكون الاجسام باسرها متشكلة بشكل
معين او وحد الجسم فيكون مقادير الاجسام واحدة لكون الشكل تابعا للمقدار بيانا للزوم ان
الامتداد امر واحد والغرض انه علة للشكل بلا مدخلية للمادة ولواحقها ووحدة العلة تستلزم
وحدة المعلول فثبت كون الشكل ح وكذا متبوعه واحدا والجزء من الجسم استوى مع كله في الشكل
والمقدار فان العلة التي هي الامتداد في الجزء والكل واحدة والمراد بالجزء والكل المفروضان اي لو
فرض ان يكون الجسم جزء وكل وح لزم تساويهما في المقدار وتابعه فاقل قليل من الامتداد يساوي اكثر
كثير منه والمط نفي الكلية والجزئية حتى يكون هذا محذورا اخر لهذا الشق واشرنا الى بطلان الثاني
منهما وهو ان يكون الامتداد بلا مدخلية المادة في بلا للشكل عن فاعل غيره بقولنا ونسبة الغير
معا وقد كان ومقارنا استوت للمتصل اي الامتداد الجسماني وهذا قرينة على كونه هو المراد بالجسم فيما

سبق وبالجملة لا مخصصة لان يعطى الغير هذا الشكل بهذا الامتداد وذاك بذاك والمفروض عدم مدخلية
المادة ولواحقها مع انه اى المتصل بنفسه لا ينفعل محدودا اخر فبهذا الشق تبين بانه لو لزوم الشكل للامتداد
بلا مدخلية المادة عن فاعل غيره لكان الامتداد منفعلا بنفسه من غير هيولاه لانه انما يقبل الاشكال
المختلفة اذا اختلف واختلاف الامتدادات لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
وتخلخلها وتكاثفها باختلافها فى الكيفيات الفعلية والانفعالية وبالجملة بورود الانفعالات
عليها وهو مح فان هذه لواحق الهيولى والمفروض عدم مدخليتها ويمكن تعليق هذا المصراع بكلا
الشقين اذ فى صورة لزوم الشكل للامتداد عن نفسه كما يكون منفعلا فتم فان الهيولى
لا تتعرى عن الصورة والى هذا اشار الشيخ الرئيس بقوله الهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن
استعلان قبحها فانها كلما يكشف قناعها غطت قبحها بالكم ما جردت عن صورة هيولى اذ عند هذا
اى عند التجرد لو جردت عن كافة الصور ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية اليها بانها ههنا او
هناك الا اى ليست ذات وضع فى الاول وهو كونها ذات وضع يلزم ان يكون بذاتها متحيزة اذ لا معنى
لقبولها الاشارة بانها هنا او هناك الا انها فى هذا الحيز او فى ذلك الحيز والمفروض تجردها عن الحيثية
فكانت متحيزة بالذات هف كما لا قلنا وذا محال وعلى الثانى وهو عدم كونها ذات وضع حين التجرد
الكثيف حين اكتنفت اذ لا يكون اكتنافها بالصور محالا والا لم يكن هيولى حيث لا معنى للهيولى الا
الجوهر القابل للصور وبصورة متعلق باكتنفت لا اولى تعين اذ لا يمكن اكتنافها بكل الصور بعد
ومع تجردها الهيولى كما هو المفروض فما المعين بصيغة اسم الفاعل لتساوى نسبة القابل وهو نفس
الهيولى والفاعل الى جميع الصور وهذا بخلاف ما اذا كانت متصورة بصورة وقد نضيتها ولبست
اخرى فان الصورة السابقة معينة ومخصصة للهيولى باللاحقة والى هذا اشرنا بقولنا بهذه اى
الهيولى بالصور السابق منشأ الاختلاف فى الصور اللواحق وهكذا فى السوابق على سبيل

الشم

الته التعاقبى المجوز عندهم وفى البيت اشارة الى ان اسنادهم الاختلاف العددى الى المادة انما يراد
به الاسناد الى المادة الجسمية المصورة فان الهيولى فى عالم العناصر واحدة بالتشخص عندهم فالمستعد
ان كان هو الهيولى الآن مابه الاستعداد هو الصورة السابقة فتلاحق الاستعدادات الغير المتناهية
بالهيولى باعتبار الصور المتعاقبة فاذا انضم الى هذا القابل الغير المتناهى فى الانفعال جود الفاعل الغير
المتناهى فى الفعال استمر نزول البركات وانفتح ابواب الخيرات الى غير النهاية   فى ان كلا من الهيولى
والصورة محتاجة الى الاخرى بوجه غير دائر وصورة ما شريكة علتها اى علة الهيولى فالهيولى محتاجة
اليها فى الوجود والبقاء احتياج الشىء الى جزء العلة التامة كما اليها اى الى الهيولى احتاج تشخصها
اى الصورة الشخصية فى التشكل كما مر فالمراد بالتشخص هنا امارة التشخص كما ذكرنا فى المسماة   با
العوارض التشخصية فى مبحث التشخص والمراد بعلتها التى صورة ما شريكة لها هى العلة الفاعلية من
المفارق العقلى الدائم الوجود فهذا الفاعل وذلك الشرط هما المرادان بقولهم ان الهيولى يستحفظ وحدتها
التشخصية بواحد بالعدد وواحد بالعموم فالتلازم بين الهيولى والصورة باعتبار اسنادهما الى ثالث هو ذلك
السبب الاصل فيستحفظ الهيولى بمطلق الصورة ونوع الصورة فى عالم العناصر بتعاقب الاشخاص وقد
شبهت الحكماء المعقب القدسى واستحفاظ الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة بمن يمسك سقفا
معينا بدعائم متعاقبة واحدة فى يزيل منها ويقيم اخرى بدلها ولما كان ههنا سؤالان وهما انه كيف
يكون طبيعة مبهمة اعنى صورة ما منشأ الذات شخصية اعنى الهيولى والعلة لابد ان يكون اقوى من المعلول وانه
لا وجود الا الاشخاص الكليات والتشخص هنا محتاج الى الهيولى فما الذى يكون شريكا لعلتها اجاب بانه
لا غرو اى لا عجب فى ذلك الكلى اى الطبيعى وجوده علن وظهر بما لا صحة لسلب التشخص عن الاعيان كان
الكلى وليس من شرط وجود عنوانين ان يكون كل منهما موجودا بوجود على حدة كالجنس والفصل فى الانواع
المحصلة ولا سيما فى البسائط مع انه شريكة خفيفة المؤن هذا علاوة اى العقل وان انقبض عن تجويز
كون واحد بالعموم علة حقيقية لواحد بالعدد لكونه اضعف منه لكنه لا ينقبض عن تجويز كونه شرطا ورابطا

ولاسيما الواحد بالعدد الذي هو الهيولى التي هي القوة المحضة كما يتوقف عند اجتماع عدة من اعدام اجزاء
العلة التامة المركبة العلة هي القدر المشترك بين تلك الاعدام لئلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول
شخصي هو عدم المعلول المعين حيث ان كلا منها بانفراده مستقل في ايجاب عدمه بل هذا اتروق في زمانياتها
اي في الزمانيات من الصور صورة دهرية اي واقعة في الدهر لا في الزمان فانها اصلها المحفوظ وسنخها
الباقي منتسبة الى المبادي العالية الثابتة على حالة واحدة منزلة تلك الصورة الدهرية من هذه الصور
الزمانية مثل التوسط اي الحركة بمعنى التوسط من الحركة القطعية فيكون المراد من الابهام او العموم
في صورة ما الاطلاق الوجودي كما مر نظيره في الصورة النوعية ايراد مسجد في ذيل البحث عن مقومات
الجسم للاشارة الى انها ايضا من مقومات الاجسام النوعية وانها ايضا محصلة للهيولى المجسمة ومثلا ومثانيا
فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الهيولى فحال الصور نوعية جسم اي
الجسم المطلق تعقلا اي وجدوهي المبادي الاثار اللواتي تختلف اشارة الى دليل اثبات الصورة النوعية
في الاجسام وهو ان كل نوع من انواع الجسم مختص باحوال معينة ككون بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها
في حيز معين يقتضي السكون عند حصوله فيه والحركة اليه عند خروجه عنه وغير ذلك فالمقتضي لذلك
الاختصاص ليس امرا خارجا عن ذات الجسم بالضرورة فهو اما الصورة الجسمية او الهيولى او صورة اخرى
طبيعية والاولان باطلان لشركة الصورة الجسمية بين الاجسام كلها والهيولى اي هيولى عالم العناصر مشتركة
ايضا فيلزم اشتراك الاجسام كلها في الاثار مع كون شان هذه اي الهيولى قبولا والقابل لا يكون فاعلا
فتعين الثالث وهو المطلوب قيل ما سبب اختلاف تلك الصور وما سبب اختلاف الاجسام بها قلت اما سبب
اختلافها فعلى قول الاشراقيين وهو الحق انها ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كل منها
منحصر في الشخص الابداعي فان موجودات عالمنا الادنى ظلال موجودات العالم الاعلى وعلى قول المشائين
انها ظلال الصور المرتسمة العلمية واما اختلاف اولئك الاظلة فمفهوماتها ذاتي او لاختلاف مفاهيم الا
سماء والصفات للحق جل شانه وهي لا مجعولة بل لا مجعولية وجود المسمى والموصوف كما هو طريقة العرفاء
فالاختلاف النوعي هذا حاله واما الاختلاف الافرادي فبالمادة ولواحقها واما سبب الاختصاص فهي الانفعال

موادها المخالفة بالنوع وفي العنصرية بان قبل قد ذهبوا الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية لان
المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصلة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة
اللاحقة اقول هذا غير موجه لان الانواع عندهم ابداعية بل اختلاف الحصص الوجودية في الجسم المطلق
يكفي في المخصص كاختصاص جزء من الفلك بكونه قطبا واخر بكونه منطقة ونحو ذلك فانه لا ذهن في
الجزئين بحيث لو انعكس لا انقلبت والزائد على هذا القدر بل هذا ايض خروج عن طور هذا المختصر الا انه
العذر انه استشكل المقام في انها اى الصور النوعية اعراض او جواهر مشاء واشراقية قد تشاجروا
فذهب الاشراقيون الى كونها اعراضا لان الحال في محل كيف كان عندهم عرض والمشاء الى كونها جواهر
لان الحال في محل مستغن عن الحال في الوجود والنوع جميعا عندهم عرض لا مط وعندنا جواهر و
لكن بالعرض ذا مفعول مقدم كونها اى كون الصور النوعية عين الفصول الحقيقية مقتضى فان
الجنس عرض عام للفصل كما ان الفصل عرض خاص للجنس فلا يصدق الجواهر الجنسي على فصوله المقسمة صدق
ذاتيا الفريدة الثانية في لواحق الجسم الطبيعي   في الحركة ان قلت لما كان موضوع الطبيعي هو
الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن كانت الحركة والسكون معتبرين في جانب الموضوع لا عرضين ذاتيين
لاحقين له فلم يجز البحث عنهما في الطبيعي لان البحث عن موضوع العلم لا يكون مسئلة في ذلك العلم قلت
المعتبر في جانب الموضوع حيثية استعداد الحركة والسكون لا الحركة والسكون بالفعل كما في الحالات
كما ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يستعد للصحة والمرض ولذا يبحث فيه عن الصحة والمرض
واما ما في الفاضل الباغنوى يمكن ان يق المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك
بينهما والذى كان عرضا ذاتيا يثبت للموضوع هو خصوصية الحركة خصوصية والسكون فلم يلزم
كون العرض داخلا في الموضوع على تقدير كون القيد داخلا ولا كون الحمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا
عنه فمردود بان القدر المشترك بينهما هو العرض اللاحق لموضوع العلم كما ان الخصوصية هي العرض اللاحق
لموضوع المسئلة فان كثيرا منهم فرقوا بين محمول العلم ومحمول المسئلة حيث ان العرض الذاتي المبحوث
عنه في علم الابدان يكون مساويا لموضوعه عندهم   في ذكر تعاريف للحركة التي اما مطلقا

اى من جميع الوجوه فعلية لا يشوبه قوة اصلا وهو واجب الوجود بالذات الذى هو واجب الوجود من
جميع الجهات الصفاتية والانفعالية او كان بالقوة بالكلية كالهيولى الاولى التى هى قوة محضة ولذا
تحصل باية صورة كانت كالخالى عن الالوان المنصبغ باى لون اتفق وما يتوهم انه لا يمكن ان يكون الشئ
بالقوة من جميع الوجوه حتى فى نفس القوة لا ينافى ما قلنا لان مرادنا الخلو عن جميع الفعليات المقا
بلة للقوة لا مما يشمل فعلية القوة ايضا او كان ذا وجهين فعلية وقوة وهذا على قسمين اذ لا بد ان
يخرج من القوة الى الفعل والا لكان ابداع القوة فيه لغوا ضايعا وذلك الخروج اما دفعة واما
تدريجا فهو اى الكون ذا وجهين والسلوك من وجه الى وجه بالتدريج الحركة كما دل عليه قولنا
ان كان بالتدريج فلا سلكه واما ان لم يكن بالتدريج كما هو مفهوم الشرط بل كان دفعة فهو
التكون ولما لم يفهم من هذا تعريف الحركة الا ضمنا صرح به بقولنا فالحركة الخروج تدريجا الى
فعل من القوة وهذا التعريف للقدماء واورد عليه بان التدريج وقوع الشئ فى ان بعد ان والان
طرف الزمان والزمان مقدار الحركة فيدور واجيب بان تصور التدريج او اللادفعة او الادفعة
او بصيرا بسيرا انما يذكر فى التعريف ايضا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما
سببان لهذه الامور فى الوجود لا فى التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور اولية التصور ثم
يجعل الحركة معرفة للان والزمان الذين هما سببا هذه الامور فى الوجود لكن المعلم الاول عدل
عنه الى تعريف اخر كما قلنا ايضا نقلا اى عن المعلم انها كمال اول لما بالقوة من حيث انه قلة لا بستر
قوة واختلاف القوة بالتعريف والتنكير يكفى فى عدم الايطاء كما قرر فى موضعه واما بيان هذا التعريف
فهو ان المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل فان الفعل رافع لنقصان وقوة محققة او مقدرة فالجسم
الذى لم يتحرك بعد له قوتان قوة اصل الحركة وقوة الوصول الى ما اليه الحركة فالحركة كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الكمال الاول والثانى يستعمل فى موردين احدهما ان يكون ما به يخرج الشئ من القوة الى
الفعل لا يتم دفعة بل يكون حالة انتظارية فيسمى ما به يخرج قبل تمامه كمالا اولا وكماله الذى يتو
خاه كمالا ويقصد ثانيا وثانيهما ان يكون ما به يخرج يتم دفعة فان كان متوقعا لذلك الشئ

بجميع

يسمى كمالا اولا وان كان عارضا بل اثر الذلك النوع يسمى كمالا ثانيا فكون الحركة كمالا اولا من قبيل
الاول وكون النفس كمالا اولا من قبيل الثاني فاذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها الا التادى الى الغير و
التوجه اليه فارقت ساير الكمالات بان هويتها متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة بل كل شيء يفرض
منها امرين صرافة القوة ومحوضة الفعل بان لا يكون ما اليه الحركة حاصلا بالفعل بل هو ايضا يكون
بالقوة والا لم يتحقق الحركة بالفعل وساير الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصتان فان الشيء اذا
كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي من حيث هو بالقوة لا من حيثية
اخرى واحترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل
الى المقصد لكن لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة وكيف تتعلق وهو لا يبقى في القوة ما دامت
هو موجودة ولا الكمال اذا حصل وباصطلاح اى اصطلاح المتكلمين الحركة اول الاكوان اى الكون
الاول للمتحرك عند الحصول له في المكان الثاني كما ان السكون عندهم هو الكون الثاني في المكان
الاول فالجسم في كل حد من حدود المسافة اذا كان له كون واحد ويكون كونه الاخر في حد اخر اتصف با
الحركة واذا كان له في حد اخر اتصف بالحركة واذا كان له في حد واحد كونان اتصف بالسكون فكونه
الاول هو الحركة وكونه الثاني هو السكون واولية الكون في الحركة كاولية المكان في السكون اعم من ا
التحقيقية والتقديرية في توقفها على امور ستة اى تستدعى الحركة امورا ستة اولها
معلول يتبع منها الحركة وثانيها وثالثها علتين فاعلية وقابلية ورابعها الوقت ثم خامسها وسادسها
المتقابلين هما المبدء والمنتهى ثم اشرنا بكلمة من البيانية الى عبارات اخرى لها مختصرة بعضها مما
اصطلحنا عليها بقولنا مما ثلثين من الحركة او مما بسببه الحركة سببية فاعلية اذ الموضوع سبب قابلي
لها وما ابتدء منه الحركة وما انتهى اليه الحركة وما وقع فيه الحركة وما صدر عنه الحركة وما انطبق
عليه الحركة ان كانت بمعنى القطع فقط انما في الزمان على وجه الانطباق وان كانت بمعنى التوسط
فلانها لا تخ من قطع ذلك القطع مطابق للزمان كما قال الشيخ فان الحركة التوسطية ليست انطباقيه
ولا زمانية على وجه الانطباق بنفسها بل زمانية على انها توجد في كل جزء وحد فرض في زمان وجود

في تقسيمها وحركة اما حركة بمعنى القطع او حركة بمعنى توسط بيان ذلك ان الحركة تطلق
عندهم على معنيين احدهما كون الجسم ابدا متوسطا بين المبدء والمنتهى ويسمى الحركة بمعنى التوسط و
يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده
حاصلا فيه وما نقل عن افلاطون ان الحركة عبارة عن كون الشيء في امر من الامور بحيث يكون له
في كل ان مفروض مخالفا لحاله قبل ذلك الان وبعده يناسب هذه الحركة التوسطية وكذا ما نقل عنه
ان الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة اى مساواة الانات في الاحوال والحركة بهذا المعنى امر موجود
في الخارج بالضرورة وهي ثابتة مستمرة باعتبار ذاتها وسيالة باعتبار نسبتها الى الحدود وهي
بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار ويسمى بالحركة بمعنى القطع وهي ثاني
المعنيين والى ذلك اشرنا بقولنا ورسم الاولى قد علموا وبان الرسم قولنا ما اى حركة امتد في
خيالنا يبسط الانات بالمضارع الدال على الاستمرار التجددي للاشارة الى ان القطعية التدريجية
الحدوث في الخيال لكنها قارة فيه بقاء وقولنا راسمه اى راسم ما امتد في الخيال بالنسبة متعلق بقولنا
التوسط اشارة الى رسم الحركة بمعنى التوسط وهو انها ما هي الراسمة للقطعية بيانه انه لما ارتسم
نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة
كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
وهذا كما ان نقطة راس المخروطة المارة بسطح تفعل بسيلانها خطا متصلا وكما ان الان السيال
يرسم زمانا متصلا اذ الان له معنيان ان يتفرع عليه الزمان وهو الان السيال وان يتفرع على الزمان
وهو طرف وحد مشترك بين الزمان الماضي والاتي وفصل مشترك بين قطعة وقطعة منه وايضا الحركة
عرضية وهي ان تكون الحركة فيما يوصف بها وصفا له بحال متعلقه وبعبارة اخرى ما يعرض للمتحرك
بواسطة في العروض كحركة جالس السفينة بحركتها وما اى حركة ذاتية وهي ان يكون وصفا للمتحرك
نفسه ويعرض له من غير واسطة في العروض كحركة السفينة في المثال المذكور والذاتية ان لم تكن القوة ا

المحركة

المتحركة التي هي مبدؤها مستفادة من خارج وكانت بلا شعور فهي طبيعية ومع الشعور فهي شوقية وارادية
وان كانت مستفادة من خارج فهي قسرية فالفاعل في القسرية ليس الا الامر الخارجي بل طبيعة المقسور والا انعدمت
الحركة بانعدام الخارج هذا اي تقسيم الحركة الى العرضية والذاتية باقسامها اقسام حسب الفواعل وحسب
ما فيه اي انقسامها بحسب ما فيه الحركة يجي من قبل اي من مستقبل فانتظره وليضرب الاربع في الجنس والحاصل
في الاثنين اللذين بحسب ذيهما وامثلتها واضحة وحسب القابل اي بحسب الموضوع للحركة تنقسم بدا ايض
اذ قابلها عنصري او سماوي فاعدا فالحركة عنصرية وسماوية فما بان للقابل السماوي على مركز التدوير
كالتدوير بل الكوكب على قول وما على خارجه بل بنفسه كالافلاك المجوفة الشاملة للارض للمبدء و
المنتهى اي بينهما وبحسبهما ايض انقسام بالاستدارة والاستقامة فانهما اما متحدان فالحركة مستديرة
او مختلفان فمستقيمة ومنهما متعلق بركبت اي من الاستدارة والاستقامة ما اي حركة ركبت مستخرجة
كمثل ما في الكرة المدحرجة فلكية وعنصرية اولهما وهي المستديرة حال الكون الاولى شرقية وغربية لحركات
الافلاك فان بعضها غربية وبعضها شرقية ومستديرة لعنصرية اي المستديرة العنصرية اما وضعية لحركة
الرحى والدولاب او شبه الوضعية لحركة الجوالة وايض المستديرة لما تامة مخفف تامة او ما اي حركة كقوس
انقطع بلا انعطاف او رجعة او عطفت بحيث يحدث زاوية والتذكير باعتبار لفظ الموصول والتانيث
باعتبار معناه او ما على ما يعلى مسافة بعينها خارج وحركة مستقيمة مادة على المركز كالحركات التي
على سطح الارض ام مبتدئة من مركز او ما الى المركز ام اي ضد لحركات الخفاف والثقال فتسمى هابطة
وصاعدة وهذه كسالفة اي كالمستديرة القوسية اما مقطوعة بعد الصعود واما راجعة واما منعطفة
وايض الحركة حسب الوقت انقسامها ثبت بانها اما واقعة في جميع الاوقات فهي دائمة اولا فهي منبتة
او يقطع مسافة طويلة في زمان قصير فهي سريعة او بالعكس فهي بطيئة واليها اشرنا بقولنا بسرعة وبطوء
او دوم وبت اي قطع في ان المحرك غير المتحرك وليس ما حرك شيئا عين ما تحركا اذ كالهيولى
المشتركة الجسم وهو الصورة الجسمية التي هي الجسم في بادي النظر جا مشتركا يعني ان المتحرك موضوع

الحركة اما الهيولى كما فى الحركة الجوهرية والحركة الكمية واما الجسم كما فى البواقى واياما كان فهو مشترك
بين جميع الاجسام فلو كان هو نفسه محركا لزم ان يكون الكل متحركا و يكون حركتها الى جهة مخصوصة و يكون
فى حال سكونها ايضا متحركة واللوازم باسرها باطلة والملزوم مثلهما وايضا ليس عاليان من اجناس مقولتى
شئ بلا التباس لتباينهما فلو كان المحرك عين المتحرك والتحريك من مقولة ان يفعل والتحرك من مقولة
ان ينفعل وهما متباينان لزم ما ذكرنا وايضا فاعل مع قابل لم تتحد ولو كان المحرك الذى هو فاعل الحركة
عين المتحرك الذى هو قابلها لما كان شئ واحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا وايضا ما يفيد اثرا ولا بد
ان يكون واجدا له لم يستفد ذلك الاثر والمستفيد فاقد له والواجد للشئ لا يكون فاقدا له ولو اتحد
المحرك والمتحرك لزم ذلك

في بيان الاقوال في معنى الحركة في المقولة

وقولنا الحركة في المقولة
له معان اربع بتجريد العدد عن التاء باعتبار تاويل المعنى الى الحركة في مقولة قال الشيخ في طبيعيات الشفا
قولنا ان مقولة كذا فيها حركة قد يمكن ان يفهم منه اربعة معان احدها ان المقولة موضوع حقيقى لها
والثانى ان المقولة وان لم يكن الموضوع الجوهرى لها فبتوسطها يحصل للجوهر اذ هى موجودة فيها اولا
كما ان الملاسة انما هى للجوهر بتوسط السطح والثالث ان المقولة جنس لها وهى نوع لها والرابع ان الجوهر
يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر ومن صنف الى صنف والمعنى الذى نذهب اليه هو هذا الاخير انتهى
فقولنا من بابيته انها اى المقولة جنس لسيالة عو الحركة اياه وغيره اى لغير سيال اشارة الى الثالثة
اى فهو المقولة التى فيها الحركة اليها فقالوا الكيف منه سيال ومنه غير سيال والاين منه سيال ومنه
غير سيال وهكذا فى البواقى والسيال من كل واحد منها هو الحركة وهذا قول بعضهم فعندهم الحركة فى المقولة
ككون النوع فى الجنس اى تحته ويرد عليه ان الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة والجنس لا بد ان يحمل على نوعه
ويتحد به ذاتا وقد صحح هذا القول صدر المتألهين بان ثبوت الحركة للنوع المتجدد السيال ليس كعروض
العرض للموضوع بل هى من العوارض التحليلية كعروض الفصل للجنس فلنقل بان الكيف منه قار ومنه
غير سيال حقا قول لو كان هذا القائل ممن ذاق من مشرب رحيق تحقيق القول بالمثل الافلاطونية حيث
قال الافلاطونيون كما فى الهيات الشفا ان القسمة توجب وجود شيئين فى كل شئ كانسانين فى معنى

الدنية

الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير لكان حقا ما قال لمن ان الكيف منه
ما هو سيال ومنه ما هو غير سيال وكذا ما في طبيعيات الشفاء انه ربما تمادى بعضهم في مذهبه حتى في الجوهر
منه قار ومنه سيال وهو الحركة في الجوهر اى الكون والفساد ايض حق لان كل جوهر نوعى كالانسان و
الفرس والثور وغيرها منه سيال وهو الطبيعي منه ومنه غير سيال بل قار ثابت وهو الابداعى منه و
مثاله النورى بل في الجوهر احق اذ لا يقولون برب النوع المعرض واما ما صححناه في الكيف ونحوه فباعتبار
المعنوى منها اى الهيئات النورية التى اذا ظهرت في هذا العالم كانت كيفيات ونحوها غير السيال
من كل شيء عندنا في عالم الابداع لا في هذا العالم لان جميع المقولات في هذا العالم اما يعتبر عدم القرار
في وجودها واما في مفهومها لكنى وان يغفل ولذا كان الحق عندى موافقا لصدر المتالهين
في النزاع الذى بينهم ان الحركة من اية مقولة انها نحو وجود السيالات بحيثية ان الحركة ووجود الامر
السيال سيان وقار من ان السيال من كل مقولة هي الحركة احدها قولنا او انها اى المقولة هي الموضوع
للحركة اشارة الى الوجه الاول فيكون الحركة في المقولة كالعرض في الموضوع وهو مردود بان التسود
مثلا ليس بان يكون ههنا سواد اصل مستمر محفوظ كما هو شان موضوع الحركة وينضم اليه
سوادات متصلة سيالة والا لزم اجتماع المثلين في كل حد حد ولزم تركب العرض في الخارج مع
ان الاعراض بسائط في الخارج مركبا في الذهن وايض ان بقيت ذات السواد بعينها و لم
يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيها صفة زائدة وذاتها باقية
فلا يكون الشدة في ذات السواد بل هي صفة هف و ان لم تبق عند الاشتداد فهو لم يشتد بل
عدم وحدث سواد اخر فعلم ان التسود اشتداد الجسم في اسوداديته وقولنا او واسطة فيه اى في الموضوع
بما هو موضوع يعنى موضوعية الموضوع اشارة الى الثانى فهو ايض مردود بان المقولة اذا لم تكن موضوعا
لم تكن واسطة في موضوعية الموضوع واذا بطلت المعانى الثلثة تعين الرابع من تغير لموضوع المقولة كا
الجسم من نوع للمقولة او صنف لها باخر اى بنوع اخر او صنف اخر على سبيل الاتصال في الاتجاه الى السواد

وهو نوع من الاستحالة يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتى يتخطى الى نوع الحمرة ويرد عليه اصنافها
ايضا حتى يرد نوع النيلية ويستوفي اصنافها حتى يرد السواد باصنافه وهكذا في حركته في الطعوم والكيفيات
الاخر والكميات وجميع هذه الحركات متحققة في الفواكه والاثمار المتحركة في اين المقولات التي
يقع فيها الحركة كم هي وهذا تقسيم للحركة باعتبار ما فيه كما ان ما مر كان تقسيما لها باعتبار ذاتها
او سائر متعلقاتها فلها ستة تقاسيم ما هي اي المقولات التي تقع الحركة فيه التذكير باعتبار لفظ ما
انما هي الخمس وذا هو المرضي عندنا وغيرها من المقولات دفعي او تبعي فان متى نسبة الى الزمان والنسبة
الى التدريجي تدريجية وان يفعل وان ينفعل كما مر هما التاثير والتاثر التدريجيان فلما كان التد
ريج معتبرا في مفاهيمها لم يمكن ان يكون حصولها بالتدريج والا لكان الحركة في الحركة ولم يمكن الخروج
عما فيه الحركة لان كل جزء من الامر التدريجي سيال قابل للقسمة الى غير النهاية وهذا لا جزء اول ولا
جزء اخر للحركة يكونان اولا واخرا حقيقيين كما ان الممتد القار ايضا كالخط لا جزء اول واخر له لان
المقدار جزئه موافق لكله في الحد والاسم فما فرضته جزء اولا لكونه ممتدا ايضا ينحل الى اجزاء
نعم يكون لهما اول واخر بمعنى انتهائهما من الجانبين الى مباين بالنوع فالحركة عبارة عن ان تكون في
كل ان مفروض فرد مما فيه الحركة للموضوع غير ما في ان قبله وان بعده فلابد ان يكون ذلك الفرد امرا
قارا ولو كان غير قار لم يكن خروجا عنه كما قلنا ولزم وقوع الزمان في الان مثلا ان كانت الحركة
من السخونة الى البرودة كان الجسم في حال سخونته متبردا فانه لم يخرج عن السخونة التدريجي حتى يكون
متحركا فيه واما الاضافة فالحركة فيها بالتبع فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد
الى الاضعف او بالعكس على التدريج تبعا للحركة في مراتب السخونة وكذا الجدة فان حركة العمامة في الاين
تستتبع الحركة في التعمم فالكم ما فيه اي ما يقع فيه الحركة بما تخالف الذي تخلخل حقيقي وفي تكاثف
حقيقي فعني كل ان يرد على المادة فرد من المقدار على التدريج لم يكن في ان قبله وان بعده وعلم الخلاف
مقيدا بالتخلخل والتكاثف فان صاحب المطارحات انكر الحركة الكمية في النمو والذبول وفي نمو

ذبول

والذبول استقر كون الكم ما فيه الحركة وستعلم معنى النمو والذبول ثمة وكذا في السمن والهزال استقر
كما قال العلامة الشيرازي وكونها اي كون الحركة في الاين كحركة الحجر صعودا ونزولا اظهر وكونها
في الوضع ايضا ظاهر كحركة الفلك وحركة الرحى والدولاب وكذا حركة القائم اذا قعد وبالعكس والاستحالة
اختص هذا الاسم في الاصطلاح بالحركة الكيفية كما اختص اسم النقلة بالحركة الاينية تجوزا وقد مر
مثالها كالنمو مع استحالة الخليط اي محالية الكمون والبروز ومحالية الفشو والنفوذ وقد نبز اصحا
ب هذا القول اصحاب الفشو والنفوذ وهما متقاربان لان الفشو مفسر بالانتشار كما في القاموس وبا
لجملة معا هما الخروج والدخول مع تمكين هذين القولين لم يكن حركة كيفية فان القائل بالاول يقول
في مسئلة ربط الحادث بالقديم كيفيته وملخص الجواب هنا ان التجدد ذاتي لهوية الطبيعة والذاتي غير
معلل فالجاعل جعل المتجدد لا انه جعل المتجدد بالذات متجددا ان قلت ما هو جوابكم فهو جوابنا في نفس
الحركة العرضية قلت تقدم انفا اسناد الاعراض كلا الى الجوهر وتبعيتها له وقد صرح جوابه فالذاتية لابد
ان تنتهي في الطبايع وتناخ راحلتها عندها ان قلت القوم ايضا صححوا ربطها بالطبيعة ولكن بلحوق
التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلقة في الحركة الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في
القسرية وكتجدد الارادات الجزئية المنبعثة من النفس في الارادية قلت ننقل الكلام الى تجدد هذه
الاحوال ولا محالة ينتهي الى الطبيعة لان الفاعل المباشر للحركة مطلقا هو الطبيعة حتى في الارادية فانها
باستخدام النفس للطبيعة منها والثاني قولنا وفي استحالة العلوم اي في حركة النفوس المنطبعة الفلكية
في التصورات الجزئية للجواهر ظاهر وقوع الجوهرية فان السبب القريب لحركات الافلاك تصورات نفوسها
المنطبعة لمباديها على الوجه الجزئي تصورا متجددا اتصاليا كنفس حركاتها الوضعية والتصورات و
ان كانت كيفيات عندهم فلهذا استعملنا لفظ الاستحالة لكن جواهرها جواهر ذهنية اذ صور الجواهر
جواهر والذاتيات في انحاء الوجودات محفوظة وانما خصصنا التصورات بالجزئية اذ الكليات لا تتغير

لهاابديهما والثالث قولنا ثم اتحاد العرضى بالعرض اى مع العرض كما ذهب اليه جمع من المتأخرين وربما
يتراأى من المعلم الاول ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها ولولا الاتحاد لم يصح
ذلك التعبير والتمثيل الا في الاعتبار اى اعتبار بشرط لا ولا بشرط فاذا اخذ السواد مثلا لا بشرط كان
عرضيا محمولا واذا اخذ بشرط لا كان عرضا غير محمول فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة والفصل
والصورة فيثبت العرض ان التبدل في الاعراض عين التبدل في العرضية والتبدل في العرضيات عين
التبدل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل والرابع قولنا تجدد الامثال كونا ووجودا كما هو التحقيق
ناص على بقاء المتكلم وتجدد الامثال على سبيل الاتصال في الوجود تجدد في الجوهر اذ الوجود جوهر
في الجوهر وعرض في العرض فهي كل بحسبه **في تعيين موضوع هذه الحركة** ودفع ما قالوا
من عدم بقاء الموضوع خلت اى الحركة الجوهرية بصورة الباء للظرفية والتنكير للابهام مع الهيولى
يعني ان موضوعها الهيولى المتصلة بصورة ما لجاز ان يتبدل عليها خصوصيات الصور الحالة وتكون
في ما فيها الحركة مع بقاء الهيولى بتشخصها بصورة ما وهذا كما ان الهيولى بعينها وتشخصها باقية عندهم
في الكون والفساد بصورة ما قد صدر المتأله في الاسفار وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا
بتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية
ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها الا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون
وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي كما جوزه
الشيخ وغيره من الحكماء نشبه الحركة الجوهرية النمو والذبول كما ان موضوع الكمية الحركة هو الهيولى
وهي تحركت في المقادير مع ان الهيولى كما لم يتحقق بلا صورة جسمية لم يتحقق بدون مقدار ما اذ قد
حققوا ان تفاوت الجسم الطبيعي والتعليمي بمجرد الابهام والتعيين فالهيولى مع مقدار ما يتحرك في
المقادير المعينة كل ما تحرك فيه ومعنى اعتبار صورة ما ومقدار ما في جانب الموضوع ليس ان هنا
صورة مثلا متحركة واخرى هي ما فيه الحركة كما يتوهمه العقل المشوب بل التفاوت بينهما كالتفاوت

بين الكلى الطبيعى والفرد ومعلوم انهما موجودان بوجود واحد فيرد على الهيولى بنحو الاتصال التدريجى
افراد الصور واذ لا حاجة للهيولى الى خصوصية شئ منها بل انها محتاجة الى طبيعتها الكلية فما دامت
تلك الطبيعة محفوظة بتعاقب الافراد كانت الهيولى باقية ولا نجد فرقا بين حالة الكون والفساد حيث
حكموا فيها ببقاء الهيولى بصورة ما وبين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم بقائها بل الثانى اقرب
الى البقاء لاتصال الصور فيه ان تلك الشئ ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكيف صورة ما
علة لوجود الهيولى تلك العلة الحقيقية كما اشير اليه لوجودها وتشخصها هى الواحد بالعدد الذى هو
المفارق واما الواحد بالعموم من الصورة فهى شريكة العلة والشركة خفيفة المؤنة وكذا من جانب
الهيولى ايضا لكونها قوة محضة فيكفيها ذلك فان الطبيعى شئ والفرد شئ اخر ولا سيما الطبيعى النوعى
فان الجسم وان كان جسما لما دونه لكنه نوع بالنسبة الى ما فوقه اعنى الهيولى والى هذه اشرنا بقولنا موضوعها
اى موضوع الجوهرية يتشخص وبعينه له البقا مبقية اعلمية للفارق وليس مرادنا بالمفارق العقل العاشر
الذى هو مراد المشائين من الواحد بالعدد المفارق الذى هو مبقى هيولى العناصر بصورة ما فى التكونات
والتفاسدات بل المراد المثال النورى الذى هو لكل نوع طبيعى سيال جوهرا وهو وجه الباقى الثابت
فى علم الله ثم ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقد يجئ البقاء فى التدرج كما الهيولى فعلها القوة
حتى دفع لما يتوهم فى المقام ان الهيولى كما انها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة وبذاتها لا
هذه ولا تلك كذلك ليست باقية ولا زائلة الا بتبعية الصورة واذا كانت الصورة سيالة لزم ان تكون الهيولى
باقية وبيان الدفع بعد ما عرفت ان وحدة الهيولى وتشخصها بوجودها ولكن كلها مستفادة من المفارق
بشركة العلة المقارنة وانما به البقاء الحقيقى لنا هو المفارق وانا نتكلم الان فيما به البقاء الذى هو
الواحد بالعموم من الصور فنقول ان للجوهر الصورى فردا زمانيا الا على وجه الانطباق على الزمان مستمرا
تدريجى النسب كالحركة التوسطية وفردا زمانيا منطبقا متصلا كالقطعية والاتصال مساوق للوحدة

التشخصية وبقاؤهما عين التدرج في النسبة في الذات فان البقاء السرمدي بنحو والدهري بنحو والزماني
بنحو كما ان الوحدة في الكم المتصل عين الكثرة والفعلية في الهيولى عين القوة فللهيولى انحاء
من البقاء بحسب ماله البقاء قد جاز الاختلاف في المفهوم مع توحد الكون والوجود الذي منه انتزع
تلك المفاهيم المختلفة وفيه اشارة الى جواب ما قالوا من ان الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فاما ان
يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص اولا فان بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية وان لم يبق فقد بطل
جوهر وحصل جوهر آخر وكذا في كل آن حصل جوهر آخر ويكون بين جوهر وجوهر انواع جوهرية غير متناهية
بالقوة وهذا لا يجوز في صورة الجوهرية لان قوام الموضوع بها وان جاز في الكيف وغيره مما فيه
الحركة لعدم تقوم الموضوع بها فيجوز كونها بالقوة وحاصل الجواب ان في قولهم هذا خلطا بين
الوجود والمهية فان اريد بقاؤه وجودا فنختار انه باق ولا يلزم بطلان جوهر شخصي مستمر لكنه
غير مستقر وينتزع منه في عين وحدته وتشخصه في كل آن مفروض معنى وان اريد بقاؤه مفهوما
فنختار انه غير باق ويلزم منه بطلان بالفعل وجودا وحدوث آخر كذلك لان تلك المفاهيم بأنفسها انواعا
عندما كانت موجودة كل بوجود على حدة واما في الحركة فالكل موجودة بوجود واحد شخصي زماني و
الواحد الشخصي يجوز انتزاع مفاهيم مختلفة منه وقولهم لا يكون الصور بالفعل ليس كذلك فان الصور
الآنية بالقوة واما الصورة الزمانية فهي بالفعل بحسب الوجود السيال الشخصي كما علمت ولا فرق
بين الحركة الجوهرية وغيرها في ذلك اذ الموضوع الجسماني كما لا يخلو عن صورة ما سيالة كذلك لا يخلو عن
مقدار ما وأين ما وغيرهما مما هو متلبس بالفرد الزماني بالفعل من كل واحد منهما ثم اشرنا الى ما قد لكنه ما
تقدم ونتيجة من اثبات الحركة الجوهرية بقولنا فصورة سيالة وجودا مفروضا اي منفرضة منقطعة
واحدة حقيقة على الهيولى فما يضنه بحيث تصرم فكل جزء من تلك الصورة كون لآخر وليس فيها بون
اي فصل بسكون وعدم حتى لا يكون التصرم عين التكون بل يكون بينهما حد مشترك في الخارج نعم هو با
الفرض واذا فرض فصلان مشتركان بينهما لئلا يلزم تتالي الآنين والآنيين صورة سيالة منقسمة الى اجزاء
بغير متناهية

هذا المقام غير الأول اذ
المراد بالأول انه في نفسه
لما كان... الزمان ... وبحركته
بأن ... فانه لا تشكيك ...
وكلما كان ... بالفعل
اذ المراد به هنا هو الموضوع ... وبانه ... في
الزمان ... كالنقطة في منتصف
الخط مثلاً بحيث لا تزيد احد الطرفين بزيادتها
عليه ولا ينقص بنقصها عنه ويعبر عنه بالفصل
المشترك فتدبر

يعني انه لما لم يكن الآن بحا... ذكر
بالنسبة ... الآن ...
هو الموهوم ... لا حقيقة لها فلا يتصور ...

غير متناهية وكذا كل جزء وكما ان للمتحرك الكيفي من المبدء الى المنتهى كيفا واحدا مستمرا ولكن يكون
سيالا كذلك للمتحرك الجوهري صورة واحدة متصلة سيالة كخط واحد ولما توهم من ذلك ان لا تنتهي
ح الا للكثرة والسيلان وان لا صدق الا لقولنا ابن احد اجزاء هذه السيال من الاخر والواقع خلافه
لان الوحدة في كل موضع اتم والثبات اظهر وخلافهما اقل واندر كيف والوجود عين الوحدة والهوية
مصداق قلنا تبقى تلك الصورة بالوجوه المتقدمة من البيان وان تمر مر السحاب اشارة الى قوله تعالى
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق
جديد كالشيخ فانه مع بقاء الانية من اول تكونه الى اخر عمره عين الشارخ شرخ الشباب اوله
الطارمن طرا اي نبت شاربه جديدا وهو طار وطرير فالتخفيف للضرورة او المراد الطاري اي الحد
السن وجديد الصبي هذا المصراع تنظير للعالم الكبير بالعالم الصغير كما قال تعالى وما خلقكم ولا بعثكم
الا كنفس واحدة فان الانسان مع بقاء الانية روحا وجسدا حيث انه في اول تكونه لم يكن شيئا مذ كورا
وبعده لبس الاكفوا للعناصر وفي المراتب التالية لبس الا على موجود ثم يتدرج في الكمال حتى يصير ان
شملته العناية الالهية حكيما عالما بالحقائق وملكا مقتدرا يملك الشرق والغرب شيء واحد ومع
انه ابن البيضاء من الهباء فذلك الملك المقتدر الحكيم الذي لعله يشاء اهلا لان يكون خليفة الله في
الارض عين ذلك الهيكل المحسوس الذي كان اعجز الخليقة اما في الجسد فباعتبار وجهه الى النفس الناطقة
واما في النفس فباعتبار وجهها الى العقل والله من ورائهم محيط
في الوحدة العددية والنوعية
للحركة ويختم بالسكون ما منه وما اليه وما فيه وبه ك الذات والمقوم للحركة فالحركة منها نوعية
فيتحد الحركة نوعا باتحادها وتختلف نوعا باختلافها اما اذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا فلا ختلف
الحركة وان كان ما فيه واحدا فكالحركة الصاعدة مع الهابطة في الاين وكالحركة من البياض الى السواد
وفي طريق واحد مع عكسه في ذلك الطريق واما اختلافها النوعي باختلاف ما فيه وان اتحد المبدء
والمنتهى نوعا بل شخصا فكالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة

من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد معها من البياض من الفستقية الى الخضرة الى
النيلية الى السواد والحركة شخص بذى لثلثة اى باتحادها ق باتحاد اثنين هما الزمان و ا
الموضوع من سواها اى سوى الثلثة التى بمنزلة الذاتى للحركة وهى الثلثة التى بمنزلة العرضى لها
لا يختلف ماهية الحركة باختلافها يعنى ان الحركة واحدة بالشخص اذا اتحد الامور الستة الا
المحرك للقطع بانه اذا اختلفت الحركتان فبواحد منها اختلفتا بالعدد وانما قلنا الا المحرك لما
قالوا انها لا تختلف هويتها ايض باختلافه فان المتحرك بمحرك ما قد يتحرك بمحرك اخر قبل انقطاع
حركته كالجسم المتحرك فى الاين بلاحق الجواذب والماء المتحرك فى الكيف بلاحق النيران وليس
هذا من باب اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان كل اثر بمنزلة البعض من الحركة وهذا التجزى وان
كان بالفعل من وجه لا يقدح فى وحدة الحركة لاتصالها والحركة ضد لحركة اخرى بمبدء اى بتضاد
مبدء حركة لمبدء حركة اخرى وتضاد منتهاها لمنتهاها والضمير راجع الى الحركة وان شئت
ان لا يلزم التفكيك فى الضمير فارجعه الى الحركة وجعل الاضافة بتقدير فى يعنى تضاد الحركة بتضاد
ما منه وما اليه كالحركة من البياض الى السواد مع عكسه وهذا فى التضاد بالذات وكالصاعدة و
الهابطة فى التضاد بالعرض اما السكون وهو سلب الحركة عن موضوع قابل لها فعدم للملكة التى
هى الحركة وليس بينهما تقابل التضاد الفريدة الثالثة فى باقى اللواحق العامة للجسم الطبيعى
فى الزمان فهذه جرى الزمان والحركة القطعية مجرى الجسم الطبيعى واجسام تعليمية والمو
صوف المحذوف لفظ كمية يعنى كما ان التفاوت بين الجسم الطبيعى والتعليمى بالاطلاق والتعيين فا
الامتداد الجسمى اذا لوحظ ذاهبا ممسوحا بمساحة معينة وعند هذا يتطرق العدد والكمية فهو
الجسم التعليمى كذلك الحركة القطعية المتصلة فانها ايض امتداد الا انه سيال فاذا لوحظت مطلقة
كان جسميتها طبيعيا فلا قدر ولا كمية ح واذا لوحظت متعينة متقدرة بقدر خاص جاء الزمان من ثانية او دقيقة
او ساعة او غيرها اقل او اكثر فالعارض من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود فهو من

مقدار قطع كانا اى الزمان كان مقدار الحركة القطعية لكن فى المشهور مقدار تجدد الوضع الفلكى وفى
التحقيق مقدار تجدد الطبيعة الفلكية بناء على الحركة الجوهرية وههنا اشكال وهو ان الزمان موجود
عند المحققين والقطعية لا وجود لها عندهم الا فى الخيال فكيف يكون المقدار موجودا والمتقدر غير
موجود واما التوسطية فهى بسيطة لا مقدار لها ولاجل هذا وغيره ذهب صدر المتألهين س الى وجود
القطعية وقال صاحب المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير
منقسم وهو مطابق الحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال ايضا والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج
يعنى المطابق للحركة بمعنى القطع ومنهم من قد نفى الزمان لان الماضى والمستقبل معدومان والآن لا
تحقق له مع انه طرف الزمان المخالف له نوعا والجواب ان الماضى والمستقبل معدومان فى الحال لا مطلقا اذ
لا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا فى المكان او فى
طرف منه كذلك الزمان وقال بعضهم هو اى الزمان التحرك اى الحركة نفسها وليس المراد ههنا بالتحرك
نسبة الحركة الى القابل وقد احتج على مذهبه بان الحركة منقضية متجددة وكل منقض متجدد فهو زمان و
الجواب ان الوسط لم يتكرر لانها منقضية متجددة بالعرض وهو منقض متجدد بالذات كما هو رأى جمهور
الحكماء وقيل الزمان واجب تعالى عن ذلك واحتج بان الزمان لا يجوز عليه العدم وكلما هو كذلك فهو
واجب بالذات اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانه لو فرض عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده
لكانت القبلية والبعدية زمانيتين فيلزم من فرض عدمه وجوده هف والجواب ان الواجب لذاته ما يمتنع
عليه جميع انحاء العدم سواء كان عدما مجامعا او مقابلا والزمان لا يابى عن ان لا يوجد اصلا وان
ابى عن العدم السابق واللاحق الزمانيين وقيل فلك واحتج بان كل جسم فى الزمان وكل جسم فى الفلك
والجواب انه لو تم هذا فالزمان هو المكان بوضع المكان مكان الفلك والحل ان النتيجة ان بعض ما
فى الزمان فى الفلك وهى غير المط فى المكان لما كان مطلب هل البسيطة مقدما على مطلب ما
قدمناه فقلنا كون المكان اى وجوده مفعول مقدم ليحق الكون ذا وضع اى كونه قابلا للاشارة

لان التجدد والتقضى لما فيه اعتبر فيه قيد زائد ... واما الحركة فلم يعتبر فيه قيد زائد لتقضيها فيها والتجدد بالعرض

الحيثية بان الجسم هنا او هناك بحق لان المعدوم لا يشار اليه فكونه اى كون المكان هو الموهوم لمن بعد

كما هو مذهب كثير من المتكلمين محق وذهق وسطح باطن لدى المشاء من جسم حاو مشتمل على

السطح الظاهر للجسم المحوى مكانا فذكن والمكان بعد مجرد موجود فطر بجرد الموجودات المثا

لية التى هى العالم بين العالمين اعنى المفارقات النورية والمقارنات المظلمة لدى الاشراقى حيثما

اى جسم المتمكن فيه بكليته اى باعماقه واجزائه ذلك البعد الذى هو المكان ملاق لانه مجرد و

بعد المتمكن مادى والتداخل فيهما واقع بخلاف ما اذا كانا ماديين وفيه تعريض على المشائين

اذ لا على مذهبهم الجسم بسطحه فى المكان لا بكليته تزييف سطح اى القول بانه سطح عندهم مشهور و

فى كتبهم مسطور كلزوم الحركة الساكن وسكون المتحرك وعدم عموم المكان وغير ذلك مما لا

يليق ذكره فى هذا المختصر والحق ان المكان بعد انه فى موضع التعليل المعطوف بالفاء اذ قال كل الناس

قولا موافقا الا انه من فطريات عقولهم ولذا تمسكنا بقولهم وليس من باب اقتناص الحقايق من العرف

واللغة الماء فيما بين اطراف الاناء هذا مقول القول ولا شك انهم يريدون به اطراف الداخلة

وما بين الاطراف الداخلة هو البعد ثم اشرنا الى الطبيعى من المكان بقولنا ان الطبيعى منه مكانا

طلبا للجسم الطبيعى اذا قسر بخرج اى يخرجه عنه بتهيج متعلق بطلب اعرنا بعلى اقرب الطرق و

فى النسبة الى الطبيعة دلالة على انه مقتضاها لا انه مقتضى الجسمية المشتركة والهيولى والفاعل

المفارق لاستواء نسبتها الى جميع الامكنة ولا انه مقتضى امور خارجة اخرى اذ مع قطع النظر

عنها للجسم ذلك المكان المعين لكل جسم اثيريا كان او عنصريا ثم للمركب كان المكان الطبيعى ما

لجزء غالب اى مكان المركب مكان الغالب من اجزائه فى امتناع الخلاء ثنا وحذف الياء

اكتفاء بالكسرة ذى جنس العائق والعديم العائق حركة اللازم على تقدير الخلاء بالنفى للخلاء يفى

ويلزم ذلك التساوى انه مهما يفرض معاوق اى فرد من ذلك الجنس اقل من فرد اخر منه ويكون هذه

الاقلية بنسبة ما كلمة ما موصوفة بدل من نسبة فى الزمان حصل تقريره على ما فى كتب المتاخرين

انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق

والله

واللازم ظم البطء بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان و
لنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان
اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة بعينها في ملاء ادق قواما
من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى
زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان
يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة
لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان
حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء
في الشكل كل جسم بسيط فلكي وعنصري شكل طبيعي له هو الكري فالطبع الغاء للسببية واحد في
الجسم البسيط وتعلق فاعل واحد في قابل واحد لم يكن غير الواحد وما سوى الكروية فيه كثرة لان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة والارض مفعول اخرجت قوى قسرية كا
الرياح والامطار من كروية حقيقية لاقتضاء طبع الارض اليبوسة الحافظة لشكلها الطبيعي ولما
ازاله القاسر ولم يزل اليبوسة صارت حافظة للشكل القسري بالعرض ولا نتوهم انه دوام القسر وهو
مح لان نوع القسر دائم وهو في العقل واما اشخاصه فهي دائرة زائلة سوى كروية حسية اذ تقرر في
الهيئة ان نسبة ارتفاع اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراعا
في الجهة فوق وتحت جهة بالطبع فانهما لا يتبدل لان القائم اذا كان منكوسا لم يصر ما
يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بخلاف باقي الجهات فان محدودها الانسان يتبدل بتبدله وكل
منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبر فيهما اضافة والجهة موجودة اذ هي ذات وضع اي قابلة
للاشارة الحسية والمعدوم لا اشارة حسية اليه بجهة متعلق بمرادي طرف الامتداد الواقع في
ماخذ الاشارة مرادي يعني ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من حيث هو طرف مط بل من حيث هو

واقع فى ماخذ الاشارة وينتهى اليه الاشارة اى الامتداد الموهوم الذى يؤخذ من المشير الى المشار اليه
لم تنقسم الجهة فى ماخذ الاشارة لان الجهة طرف الامتداد ونهايته فلا معنى لانقسامها من حيث كونها
طرفا ونهاية والا لم تكن طرفا ونهاية فهى اما نقطة ان لم تنقسم اصلا او خط او سطح ان انقسمت من غير
هذه الجهة فيلزم السماء الاستدارة متفرع على مجموع ما سبق اى لما كانت جهتا الفوق والتحت
طبيعيتين متقابلتين فان الاجسام الطالبة لاحديهما هاربة عن الاخرى بالطبع واذا كانت احديهما
فى غاية القرب من جسم يكون الاخرى فى غاية البعد عنه كانت جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق
فلو لم يكن المحدد كرويا بل بيضيا او عدسيا او مكعبا او غير ذلك تبدلت جهة السفل بالنسبة الى
ما هو ابعد منها عن كونها سفلا او صارت فوقا بالنسبة اليه وكذا جهة الفوق وكونها اى الجهة ستا
والحال انها ليست تنحصر ولا تتناهى لان الجهة كما علمت طرف الامتداد ويمكن ان يفرض فى كل جسم
امتدادات غير متناهية فطرف كل امتداد فى جسم جهة يتحرك جسم آخر اليها ويتحرك ذلك الجسم ايضا الى
الجهات القائمة بذلك الاخر تفسيره لخاصى وهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست وتفسيره العامى ايضا اشهر وهو المحاذاة
للاجزاء المختلفة فى الانسان من الراس والقدم والظهر والبطن والجنبين فى حدوث الاجسام
وذكر الاقوال فيه اختلف اهل العقل فى حدوث الاجسام والوجوه المحتملة اربعة لان الجسم اما محدث
الذات والصفات واما قديمهما واما قديم الذات محدث الصفات واما بالعكس وهذا مما لم يقل به احد
واما الثلثة الباقية فقد قال بكل منها قوم كما قلنا جسم اما قديم الذات والصفات او محدث كلتا
هما فهذا والثانى ايضا قديم الذات ولكن محدث الصفة وعكسه لم ير وغير معرفة بل هو احتمال عقلى
فى بادى النظر فثانيها من الوجوه بقوله اهل الملل المسلمون واليهود والنصارى والمجوس من
بيانه لثانيها مذهب نحل ومن راى جزلا فالاجسام كما مر حادثة ذاتا وصفة هيولى وصورة لكونها
متجددة جوهرا فضلا عن التجدد العرضى واولا من الوجوه بقوله من قدم السماء يرى بالشخص فيقولون
لم يزل

الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجريهما بشخصها سوى
الاوضاع فانها قديمة بالنوع ويرى قدم الكلي من عناصر فيقولون الاجسام العنصرية صورها
قديمة بالنوع ومادتها عندهم قديمة بالشخص والقديم بالشخص قديم بالنوع فالهيولى قديمة
بذاتها وبالقدم بالنوع الذي لصورها ايضا بالعرض وقد نسب هذا القول الى ارسطاطاليس و
جماعة ممن بعده وقد وجه قولهم وقول كثير من اصحاب القول الثالث صدر المتألهين ش بل نقل باتفاق
اعاظم الفلاسفة على الحدوث ونقل اقوالهم الدالة عليه في كثير من كتبه وقال الاقدمون من الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وفيثاغورس وانكساغورس وغيرهم بالثالث من ان
عالم الاجسام قديم بالذات محدث بالصفات مع تشاجر في ان تلك الذات ما اسمها مية ذي
فسمع من فرقة من هؤلاء ان تلك الذات جسم ومن فرقة انها غيره ثم الذين قالوا انها جسم اختلفوا
في تعيينه فثاليس يرى ذا الجسم ماء قابل لكل صورة ثم ذا الماء تكثف ثرى اي ترابا ثم تلطف للماء
هواء ونارا وتم فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار وثق ان ثاليس قد اخذه من التورية لانه
جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت
اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
وخلق من تلك النار تكونت من دخان ارتفع من صفوة الهواء ثم السماء
على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها الجبال ونقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس
الملطي ان المبدع الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول الى ان قال وقد اشرنا الى مذهبه هذا في مسئلة علم الواجب
فلا يبعد ان يكون المراد بالماء كما في قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي الوجود المنبسط المعبر عنه في
الاصطلاح العرفاني بالنفس الرحماني ثم تطبيق الباقي لا يخفى على العالم بالنار ديل وبالهواء والارض و
النار نطق في تعيين تلك الذات القديمة قوم بتلطيف وتكثيف سبق في تكون الاجسام الاخر منها
ثم بعضهم كان الاصل هو الارض وحصل منها الباقي بالتلطيف وزعم بعض ان الهواء وتكون من لطافته

النار ومن كثافة الماء والارض وزعم بعض اخوانه النار وتكون الثلثة منها بالتكاثف والسماء من
الدخان بالنور والظلمة قال التسوى فى تلك الذات القديم ويمكن ان يكون مرادهم بالنور الوجود وبا
الظلمة الامكان كان المحقق الخفرى ثم عد هذا القول من جملة الاقوال المشتركة فى كون تلك الذات القديم
جسما اما بناء على ان النور اجسام صغار منفصلة عن النير او على ان المراد بالنور ما يشمل النير او
على ان المراد بالجسم ما يشمل الجسمانى وقبل والقائل ذيمقراطيس بالجسم الصغير الكروى فى اصل
العالم اجرام صغار صلبة مبثوثة دائمة الحركة فى خلاء غير متناه ثم اتفق ان تلك الاجزاء تصادمت
على وجه خاص فحصل من تصادمها هذا العالم فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من حركات ا
السموات امتزاجات هذه العناصر فحدثت منها هذه المركبات وانكساغورس بالخليط فقد قال
فى اصل الاجسام هو الخليط الذى لا نهاية له فيه اجزاء غير متناهية من كل جنس وقد مر ولكن كلها اى
كل ما ذكر فى تعيين تلك الذات وكذا اصل قولهم ان الجسم قديم الذات لا يعتمد عليها ومن يراها
ان يرى الذات القديمة غيره اى غير الجسم تفرقوا فرقتين احديهما الحرنانيون والاخرى اصحاب
فيثاغورس فالحرنانيون منهم فى شرح المواقف هم فرقة من المجوس منسوبة الى رجل يقال له حرنان انتهى و
الظم تسكين الراء وتحريكه فى النظم للضرورة نطقوا بقدماء خمسة جعلوها اصل العالم فاثنان منها
حيين فاعلين كانا وذان هما البارى والنفس واد اثنين اخرين منها ليسا بحيين ولا فاعلين و
كذا ليسا منفعلين كما قلنا بلا انفعال وذان دهر وخلاء ومرادهم الزمان والمكان وواحد هو الخامس
منها هو الهيولى انفعلا اى واحد منها منفعل فقط وليس فاعلا ولا حيا وهو الهيولى واكتفى فى عدم
كونها حية وفاعلة بعنوانها وذكر فى شرح المواقف وجه قدمها عنهم من شاء فلينظر فعند البارى الهيولى
بعدما تعلق النفس بها فانشا ضروب الاجسام كالارض والارضى والفلك والفلكى فاردفتا
النفس بعد افاضة البارى العلم والادراك عليها وتذكرها عالمها وعشقها به لعالم الملك المراد به
عالمها الذى كان لها قبل التعلق والتدنس بالهيولى ولو احتها اذ على هذا المذهب نفسها من الاصول القديمة

ولا اصل

ولا اصل سادس واذ فرغنا من تبيين هذا القول شرعنا فى تهجينه بقولنا اذ فى الثنى وفى القاموس
ولا ثنى فى الصدقة كالى اى لا تؤخذ مرتين فى عام او لا تؤخذ ناقتان مكان واحدة او لا رجوع
فيها فالمعنى لما كان فى القول بالاثنين كثير من الشرك وفى التثليث اى فى القول بالاقانيم
الثلثة ابلغ الشرك فهذا اى فى التخميس كل الكفر وكل التلويث بقاذورات النقايص ءارباب متفرقون
خير ام الله الواحد القهار وعند فيثاغورس واصحابه هذا شروع فى بيان قول الفرقة الثانية
المبادى والاصول الاعداد اثنان من الاحاد قالوا اذ بالبسائط المركبات تقومت وتلك البسائط
وحدات لا يخ اما ان يكون لها مهيات وراء كونها وحدات او لا فان كان الاول كانت مركبة لان
هناك تلك المهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس فى المركبات بل فى مباديها وان كان الثانى كانت
وحدات وهى لا بد ان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم
منها وكلا المبادى المطلقة هف والى هذا اشرنا بقولنا كل من هذه الوحدات هو الوحدة فقط
لا ذاتا جمع كالموجود الحقيقى الذى هو نفس الوجود لا ذات عرضها الوجود كالمهية بل ذوات بانفسها
كيلا يرى الخلف ومع فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فاذ عرض الوضع للوحدة صارت نقطة
واذا اجتمعت نقطتان حصل الخط واذا اجتمع خطان حصل السطح واذا اجتمع السطحان حصل الجسم و
الى ذلك اشرنا بقولنا فوحدات معقول اعترى الوضع فصارت محسوسات نقط يحصل منه الجسم
بالسطح وخط اى بحصولهما من النقط اولا كما ذكرنا ولما كان فيثاغورس من اعاظم الحكماء المتالهين
وكان من اساطين الحكمة اشرنا الى ان الكلام الذى نقلوه عنه محملا اصح بقولنا وذلك العظيم
معنى فيثاغورس رمز كلمة فلا يرد اذ من المشهورات انه لا رد على الرمز ولنحل عقدته فانه عبر عن مبدا
المبادى بالوحدة الحقة وقد عرفت فى مبحث الوحدة والكثرة ان الوحدة الحقيقية عين الوجود الحقيقى
فمراده بالوحدات القائمة بذواتها مراتب الوجود ومراده من كون الاعداد هى المبادى وان اولها
صدر عن الوحدة الاثنان ثم بعد الاثنين الثلثة ثم عن الثلثة الاربعة وهى مبادى الموجودات

انه صدر عن واجب الوجود الذی هو الفرد والوتر الذی لیس فیه شیٔ وشیٔ العقل الذی هو زوج ترکیبی
من الوجود والمهیة فهو اثنان وایضاً وقوعه فی ثانی مراتب الوجود مقوم لوجوده لا یتقدم وراء
بوعه کما ان الاثنین کذلک ثم صدر عن الواجب تعالی بواسطة العقل النفس وهی الثلثة اذ لها وراء
المهیة والوجود تعلق بالمواد تعلقاً تدبیریاً بخلاف العقل اذ لا توجه لها الی المادة لتنزهه عنها
غایة التنزه ثم صدر الطبع وهی الاربعة لان له وراء الثلثة انطباع وتوغل فیها فتعلقه الا
نطباعی یحل فی الذهن الی الاصل توجه ورسوخ وایضاً وقوع کل منهما فیه مرتبة ثالثة ورابعة مقوم
لوجوده کما قلنا فی العقل الفریدة الرابعة فی الفلکیات بعد تمهید تقسیم للجسم کما قلنا الجسم
عنصری من العناصر وما تولد منها او اثیری لا اثیر المختار وکون الفلک مختارا وکونه افضل من
العناصر معلوم من بیان للاثیری فلک وکوکب منیر شرعنا فی اثبات وجود الفلک عقلا
قبل النظر الی الواقع بانه یحقق التشکیک فی الارکان یعنی العناصر وان کان ترکیبا غیر حقیقی
کما فی الطین دل علی التحرک المکانی ای الحرکة الاینیة ضرورة اقتضا کل منها کونه فی مکانه الطبیعی
فیجبرها علی الالتیام وانتقال بعضها الی حیز بعض بسبب غیر طبیعیة کل منها وهو عنایة المبدء
الفعال وهو ای التحرک المکانی دل علی وجود جسم بذاکی بتوسط الدلالة علی الجهتین المختلفتین
بالطبع اذ الحرکة الاینیة من جهة الی جهة والجهات الاضافیة ترجع فی الحقیقة الیهما وقد علمت استلزا
مهما وجود جسم محدد ذی وضع محیط بالابعاد والجهات بشکل مستدیر ویکون ذا تحرک
دوریا وهذا ایضا یدل علیه الحرکة الاینیة من جهة حدوثها وطلب المخصص لحدوثها وربطها با
القدیم فان المستقیمات من الحرکات مبتدئة من السکون ومنتهیة الیها الیه وذلک الجسم من عنصریة
ومن صفاتها ولوازمها یخلو وذا محدد جهاتها والمراد من العنصریة مبدئیة المیل المستقیم
المستلزم نفیه نفی کثیر من الاشیاء عن الفلک لما وجوازها علیه جوازه منها عدم قبول الفلک
الکون والفساد ای الکون من شیٔ والفساد الی شیٔ وان قبل الکون بمعنی الوجود عن الجاعل علی سبیل

الابداع

الابداع والفساد بمعنى الفناء البحت اشد من الفساد الى شيء اذ يبقى ح مادته فللفلك طبيعة خا[منه]
فلا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل ونحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبوله
الحركة المستقيمة وكل ما يقبلها فانه متحرك من جهة الى جهة فكل ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله
وهذا ينافي محددية الفلك للجهات فالو او بقولنا وذا محدد للمحال ليكون علة للخلو ويكون ذلك
الجسم ذا قوة فعالة لتلك الحركة الوضعية الحافظة للزمان ليس لها انتهاء لان له نفسا
مجردة كما ياتي ولوصول المدد اليه من العقل المفارق على الدوام وذلك الجسم هو السماء اذ لا
نعني بالسماء والفلك الا الجسم الموصوف بالصفات الكذائية واما عدد الفلك فقلنا والفلك
الكلي تسعة قيدنا بالكلي اذ لو اطلق كان ازيد منها وذي اي التسعة اولها الفلك الاطلس سمي به
لخلوه عن الكوكب كالاطلس الخالي عن النقوش وثانيها الفلك الذي حركته بطيئة تضاف له يسمى
بفلك الثوابت وبالسريعة اي بالحركة السريعة اليومية اخصص اولك اي اول الافلاك التسعة و
هو الفلك الاطلس وتذكير الضمير باعتبار ارجاعه الى الفلك المراد به الجنس الدال على التعدد و
للاشارة الى كيفية سرعته قلنا حسب ما قرر في الهيئة يقطع الفلك الاطلس حيث لفظ واحد قيلا
اي يتحرك بمقدار ما يقول احد واحد من مسافة سطح فلك ثان هو فلك الثوابت مع قصر ميلا
اي خمسة الاف وماة وستة وتسعين ميلا او هو الف وسبعماة وثلثون فرسخا من مقعره والله اعلم
بما يتحرك محدبه ح اذ مقدار ثخن الفلك الاقصى وبعد محدب سطحه من مركز الارض لا سبيل
للبشر على استخراجه كما في المقاصد ثم بعده كرة ثوابت كرات الكواكب السبعة السيارة وترتيبها
بنمط مشهورة والفلك الثاني كرسي في لسان الشريعة وعرش في ذلك اللسان فلك اطلس وكان
في السموات السبع خنس جوار كنس اي رواجع جاريات مستورات تحت نور الشمس وهي الخمسة المتحيرة
وكونها في السبع من قبيل قولنا زيد في البلد ومن باب باب الابن العام والمراد انها البيت في الثامن
والتاسع والفلك الكلي المنطوق به والفلك الجزئي المفهوم منه يعني به اي بالمذكور المشمول

ناظر الى الجزئي والسعي ناظر الى الكلي يعني لا يراد بهما ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ومقابله وكل ما
هناك اى في عالم الافلاك حي ناطق لكونها ذوات نفوس ناطقة كما يأتي ولجمال الله تعالى دوما عاشق
وهي وان كان لكل منها معشوق بحسب من العقول التسعة التي بازاء الافلاك كما هو المشهور وفي كتبهم مسطور
الا انها اسارى في جلاله واشراق جماله وقبلة الكل واحد من جهة فلك كلية من كل مباين لكل خارج المركز
عن مركز العالم او فلك موافقة اى موافق المركز لمركز العالم ومن فلك شامل الارض محيطا بها ومن غيره
اى فلك غير شامل للارض كالتدوير فهو وفيه اشارة الى تقسيم للفلك اليهما كلام في المقام مع
اعلام فخام منهم الشيخ الرئيس حيث جوز ان يكون الثوابت كلها في فلك على حدة ومنهم المحقق
الطوسي ره حيث جوز ان يكون الافلاك ثمانية ذوي حركات خاصة غير يومية وتعلق نفس اخرى بالمجموع
تحركها الحركة اليومية فقلنا وهذه التسعة لم يكن اقل منها ولا اكثر منها اذ كل من الاقلية والاكثرية
بطل اذ نقول في مقام الاكثرية لو كان الثوابت كل في فلك فاما ان يكون كل واحد من افلاكها متحركا
بذاته فنقول كيف يكون انقضاء حركات الجميع في زمان واحد وكيف يكون حركاتها متفقة مع اختلاف
تلك الافلاك قدرا والاحاطة بعضها ببعض بل مع اختلافها نوعا كما سيجيء والى هذا اشرنا بقولنا
تلبس كل كوكب ثابت انما سمي ما عدا السبعة ثوابت مع كونها متحركة لبطوء حركتها ولثبات اوضاعها
كل بالنسبة الى الاخر في فلك على حدة مع كونه اى كل من تلك الافلاك بالذات لا بالتبع لفلك اعلى كون
كان الشيء الاخر ذا تحرك اذ كلها اى كل تلك الافلاك على تعدد تعدد افلاك الثوابت نوعا وقدرا
اختلف وواحد منها بواحد اخر قد اكتنف وعند هذا كيف يتحقق اتفاق سيرها اى سير افلاك الثوابت
في كل عصر اى في خمسة وعشرين الف سنة ومائتين والحال انه لا انتظام واتساق في اتفاق اى فيما هو بالاتفاق
الاتفاق يعتري واما ان يكون كل واحد منها متحركا بتبعية فلك اعلى محيط بالكل يحركها الحركة
البطيئة فنقول كيف يكون هناك افلاك ليس لها حركات خاصة وانما هي متحركة بالعرض ولو لم يكن
للسيارات حركات خاصة لم تثبت لها افلاكا سوى الاطلس والى هذا اشرنا بقولنا ولم يتحرك تبعا
ذي اى افلاك الثوابت على فرض التعدد فهو مفعول قدم على عامله فلك ان لم يكن لذاتها تحرك

اليهما

ليس ما بالعرض لذاتي مفعول طبعي كما في الفلك الاطلس وما به جرى حما في جوفه ونقول في مقام
الاثنينية الوجود مساوق للوحدة فما لا وحدة حقيقية له فلا وجود حقيقي له فمجموع الثمانية لا وجود
له على حدة حتى يتعلق به نفس على حدة وراء النفوس المتعلقة بها فمجموع بشر وبقر مثلا لا وجود له
على حدة فلا نفس له وراء نفس كل واحد منهما وايضا النفس لا بد له في مصدريته الحركة الجزئية من
مخصص كالطبع والنفس المنطبعة لانبعاث الميل والارادة والعلم الجزئيات ولذا وسطوا القوى
والطبايع في افعال النفس ولولاه لكانت النفس عقلا والطبع والنفس المنطبعة لا بد لهما من جسم
يحلان فيه والمبادي الجزئية المنطبعة في الثمانية انما هي لحركاتها الخاصة ولا يجوز حلول مبادي
مشتركة مضادة فيها والى هذه اشرنا بقولنا بالقول بالتقليل في الثمانية و نفس اخرى محركها
الحركة السريعة ليس نفسي واضحة اذ ليس للمجموع كون ووجود اخر هل جاز نفسا اخرى استفهام
انكاري بشر وبقر اي مجموعهما وجب لا مبدء ميل جزئي استداري هو الطبيعة الخامسة ثم
لا مبدء علم حصر ولا مبدء شوق وارادة جزئيين من النفس المنطبعة كيف انتقلا اي كيف وقع
الانتقال والحركة الشرقية من وضع جزئي الى وضع جزئي اخر وذي المبادي المنطبعة في الثمانية
لمسيرات اخر من حركاتها الخاصة ولا يجدي في المبادي لحركة السريعة واذا لم يتحقق المبادي الجزئية
الضرورية في مباشرة الحركة الجزئية ومع ذلك يصدر من النفس التحريك بلا الة فالنفس ذي
اسم اشارة بدل من النفس عقل اذ الفرق بينهما بالاحتياج الى الالة في الفعل وعدم الاحتياج
في الفعل فجل الخطر اي مترفع الشان عن مباشرة الحركات هف فاستدعت السريعة ذي بدل جسم
كل اي طبعت نفس مبراي فيه وكي طبع خامس يحل به تذنيب للتسع من كليهما اي كلي الافلاك العقل
العشر واستثني منها عقلا عاشرا يكمل البشر فهو بازاء النفوس العرضية وهو باذن الله تعالى يوحي
الى الانبياء صلوات الله عليهم ويلهم الاولياء سلام الله عليهم ويعلم العلماء والتسعة الاخرى من
العقول العشرة بازاء النفوس التسع الفلكية معشوقات لها وتلك النفوس تتشبه بها بحركاتها

الخاتمة في اشارة اجمالية الى الافلاك الجزئية الفلك الكلي ما به ينضبط احدى الحركات التسع
والجزئي ما ليس كلا اي لا ينضبط به فقط بل لا بد ان ينضم اليه غيره حتى ينضبط احدها به وانما الجزئي
منها اي من الافلاك اثنان وعشرون بل عشرون لما ذكرنا نوعا اي للشمس اثنان احدهما ممثل والاخر
التدوير او بدل التدوير خارج مركزه عن مركز العالم تردد بينهم في ان حركة الشمس تنضبط بالتدوير
او بالخارج لا حاجة فيه اليهما معا شهيرة مسيرة اي مسيرة الذكا منطقة البروج اي منطقة فلكه المركوز
هو فيه منطبقة عليها ملازمة لها كما قلنا والليس للخارج اي لخارج مركزه من خروج عن سطحها
بسيره بمبدء الفصول الاربعة لانها اي منطقة البروج معدلا اي دائرة معدل النهار مقاطعة
مصيره حركته شمالية وجنوبية علوية اي كواكب علوية هي المريخ والمشتري والزحل وزهرة كواتها كل
اي كل من كواتها ثلث اسوة هيئاتها اي هيئات كل من الافلاك الاربعة من حيث اشتماله على
الثلث فلك الثلث ممثل وحامل وتدوير موصوف بانه مركوز فيه كوكب منه وعطارد زاد علوية
وزهرة فلكا مديرا هو في ثخن ممثله كحامل في ثخن مديره كالقمر اي كما ان القمر زاد علوية وزهرة
بالجوزهر هو فلك متوازي السطحين موافق المركز محيط بافلاكه الثلثة الاخرى منطقته في سطح
منطقة البروج وقمر حامله في ثخن فلك مايل ليس مطبقا منطقته على منطقة ممثل ولهذا يسمى
بالمايل ومناطق الممثلات انطبقت منطقة البروج واسما انطبقت به اي لفظ الممثل دل على
انطباق وخارج لغير شمس مشرقة مقاطع المناطق ذي المنطقة اي منطقة البروج واما خارج
مركز الشمس فقد عرفت حاله وممثل مط وحامل تدوير ذي الكوكب الوسط اشتركا في الاوج و
الحضيض فان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل في نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره والنقطة الاولى
هي الاوج والثانية هي الحضيض وما من الافلاك كالاطلس لغرب مايل اي من الشرق الى الغرب متحرك
فجوزهر ومدير ومايل دغيرها اي غير هذه الاربعة حركتها من مغرب الى مشرق على توالي البروج لادبر
اي لادبر بخلاف الحركة الاربعة فانها على خلاف التوالي لكنها اي لكن غيرها اختلفت في سيرها مع ا

اثرها

اشترا كمانى كونهما ذوات حركات غريبة وحددت اى عينت مقادير حركاتها المختلفة فى علم الهيئة

كعبرها اى كمقادير الحركات الشريفة فى بيان الداعى الى تكثير الافلاك وانما الدليل الهادى

الى تكثيرها سوانح تسنح فى مسيرها اى اختلافات تسنح فى سير الكواكب كاوج او حضيض اى مثل ان

يكون الكوكب تارة بعيدة من الارض وذلك اذا كان فى الاوج وتارة قريبة منه وذلك اذا كان

فى حضيض او رجعة او اقامة او استقامة او اى مثل ان كلا من الخمسة المتحيرة يرى مرة راجعا ومرة

مقيما ومرة مستقيما والحال ان كل فلك او فلكى فعله على وتيرة واحدة كما قلنا مع كونها بسيطة

لا تختلف وكل ناسك هناك لا يقف عن نسكه ولا يكن عن عبادته فكيف يقيم فاهتدوا الى تكثير

الافلاك لينضبط هذه الاحوال وكلها من فلك وفلكى فنوعه غير منتشر الافراد بل منحصر فى واحد

يدرى هذا الحكم الحكيم الذكى العالم بان كون الطبيعة الجسمية واحدة وافرادها كثيرة وانما هو بالقطع

وبحوه الممتنع على الفلك لا تشر فى الافلاك ابدا ولا شر فيها على الدوام ودراسا وكلها مظاهر

السلام والبر والخير المحض ومن ثم نقل ان الجنة الجسمانية فى السماء ولعل المراد انه مظهرها وسيأتى

التفصيل انشاء الله نعم ليس لها من شئ متعلق بقولنا الكون ولا تفاسدها الى شئ كما فى العنصر و

العنصريات بل محيطها كغيرها كلا وطرا شئ اخر وهوانه من عدم صرف كما ورد يا من خلق الاشياء من

العدم الى محض الفنا كما ورد يا من هو يبقى ويفنى كل شئ انشاها ارجعها فانهما لكن اين الانشا

عن العدم المحض من التكوين عن المادة السابقة بالزمان واين الفناء الذى هو المحق المحض والطمس

الصرف من الفساد الذى هو الاستحالة الى شئ يبقى منه مادة وفوقهم كل شئ هالك الا وجهه

فى عدد الثوابت كواكب ثوابت موصوفة بانها قد رصدت وعينت مواضعها الف و

اثنان وعشرون بدت وغير مرصود فليس يحصرها بحصيها الا العزيز المقتدر ولا يعلم جنود ربك

الا هو خاتمة اعدادهم اى الثمانية والاربعون من الصور التى واحدة وعشرون منها بجانب الشمال

من منطقة البروج وخمسة عشر منها في جنوبها واثنا عشر على نفسها وفيه اشارة الى انه جمع في الوحي
الالهي يمكن ان يكون قسما بها كما ان دبرها وبينا بها قسم بالاسماء التسعة والتسعين كما ورد لله
تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة واحرف الهجا اى المنازل الثمانية والعشرين من الشرطين
والبطين الى اخرها وكلمة التوحيد اى البروج الاثنى عشر فيه اى في الفلك ادرجا اى ادرج العزيز
المقتدر وفي هذا البيت اشارة الى تعظيم امر السماء كما عظمه الله سبحانه في كثير مواضع من كتابه المجيد

الفريدة الخامسة في العنصريات في عدد البسائط وكيفياتها العنصري اما بسيط واما
مركب هو حيوان اثراه والبسائط اربعة بالاستقراء وهي ارض ثم ماء ثم الهواء والنار التي تلوها
السماء بحيث عاس محدبها مقعر فلك القمر والنار كانت حارة مثل الهواء لكن ذا اى الهواء رطبا و
المراد الرطب بما هو رطب من غير اخذ الذات فيه فيكون الرطوبة وذى اى النار يبسا حوى هذا
مسند اليه والمسند الذى محذوف والارض بالبرد مع اليبس يحف والماء به اى بالبرد ويكتنفه
عليه مع وضوحه كلمة الباء مع الرطوبة اتصف وجاز ان يقلب كل من العناصر الاربعة اخرا
اى الى الاخر بلا واسطة بل ولو بواسطة سواء ان لم يكثر وان تكثر اى الواسطة يعنى كل واحد
منها قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا و
بالعكس فهى ست صور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار
وبالعكس والارض الى الهواء وبالعكس وهى اربع واما بوسايط كما ينقلب النار الى الارض
وبالعكس وهما صورتان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة الباقية
في بيان عدد طبقات الارض وغيرها كانت ثلثا طبقات الارض من طبقة طينية كلمة
من بيانية وهى المجاورة للماء ومن طبقة صرفة وهى المحيطة بالمركز ومن طبقات
فيه للمواليد لكثرة الوهاد الغائرة ربعها اى ربع الارض الشمالى انكشف من الماء لانحدار الماء اليها بالطبع فصار مسكنا للحيوانات وغيرها من النباتات والمعادن عنا

من انه

من الله تعم وهذا مذهب بعضهم اولانجذاب الماء الى ناحية الجنوب من جانب الشمال بالشمس اى بسبب
قرب الشمس الى الارض في ناحية الجنوب واشتداد الحرارة وهي جذابة للرطوبة انكشف الربع الشمالي وهذا
مذهب لبعض اخر منهم وغير ربع منه اى من الارض في الماء نفذ وطبق واحد اى الماء والهواء كهيئات
اربع طبقة الهواء المجاور للارض والماء ثم الطبقة الزمهريرية ثم طبقة هواء القريب من الخلوص ثم
الطبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وقد اشرنا الى وجه ضبطها بقولنا
اذ يختلط الهواء بالبخار هو اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة لا تغاير
بينهما في الحس لغاية الصغر او لا خلط لزبه ثم اما مازج ثان اى للهواء الذي لا يختلط بالبخار نارا
او لا بمازج النار فانتبه وأولا هو الملاء الهواء الذي يختلط بالبخار قسم الى طبق الهواء الذي انتقل
اليه عكس الضوء من الشمس وغيرها من وجه الارض ولى الطبق للذي ما فيه وصل اليه عكس الضوء
فذا الطبق الاخير المخلوط بالبخار الذي لم يصل اليه الانعكاس زمهريرا وسماو ما قبله اذا اخذ
المبدء المحدود الارض والماء واما اذا اخذ المبدء المحدود النار فما بعده اذ الوحظ الواقع واما
اذ الوحظ الذكر اللفظي فواضح ما اى هواء قبل الارض بفتح الباء الموحدة وما مقصود للظم
والطبق الثاني بالاعتبار الثاني هو الهواء الذي يلي من النار من العلو ومن البخار في السفل
ما نا فيه اختلط وطبق الدخان في الطبقة الاولى من الهواء انحرط فيتكون فيها ذوات الاذنا
واشباهها من طبق الدخان زرقة مترائية في السماء وقيل من بعد كذا يترائى الجو اعلما ومنه
اى من الدخان يتكون كوكب ذو ذوابة وكوكب ذو ذنب ومنه يتكون نيزك معرب نيزه واعمد
ثم شهب فمادة الكل هو الدخان طبقة واحدة للنار تبعا لحركة الفلك حركت بالبناء للمفعول
ذو ذنب يظهر في بعض الاحيان باشتعال الدخان عند كرة النار نقلته بحيث يطلع ويغرب مع
الكواكب نا مفعول مقدم اى تبعيتها في الحركة كشف ثم ان القوم بكونها اى بكون النار اصلا
اصبلا عليهم ثم فا هوا اى نطقوا والشيخ الاشراقي قد نفاه اى نفى كونه اصلا براسها بل هي هواء

حار مختلف حرارته شدة وضعفا بعضه منير وبعضه غير منير وعدم بالكوكب فضح المركب العنصري

بحيث كان للنار لا اشرف من الاثير لتصير اصلا من اصول المركبات ونضجها وشكلها اي شكل النار

المتولدة من الهواء عند السماء اهليجي بحسب المقعر عند الشيخ ومن يقول بقوله لانها تكون عند

المنطقة اكثر لسرعة الحركة ثم يتدرج في القلة الى القطبين   في الجسم المركب حيوان و

انس ومعدن ونامي بشرط الاكل واحد منها مركب ثم ولد لانه مفهوم الوصف اعني التام على غير

التام ثلثا وغيرهم منه هو ما يكون مدة اعتدالها لم يصن كالمزث وبالتم منه خلافه اعني اي

ما يصان تركيبه مدة اعتدها كالمواليد المذكورة فلكموا الامهات اعني العناصر الاربعة ذي المو

ليد الاربعة وكلمة ذي مفعول مستتبعة اذ تفاعلت تلك الامهات غدت مستتبعة بكيفها

تفعل في مدتها اي تفعل الكيفية في المادة كاسرة لصرف كيفيتها اي لصورتها فان المادة منفعلة في

الكيفية فحصلت من تفاعلها كيفية تشابهت في الكل هي المزاج بينها اي بين صرف كيفياتها

توسطت ومعنى تشابه الكيفية المزاجية ان الحاصل منها في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل ا

الحاصل في الجزء الاخر حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي بناء على بقاء صور العناصر في الحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى توسطها انه يكون بالقياس الى الحرارة الصرفة برودة و

بالقياس الى البرودة الصرفة حرارة وكذا في الاخريين قالوا بحفظ الصور النوعية وبقاؤها

في المركب حتى ان الشيخ الرئيس عد القول بزوالها مذهبا غريبا مخترعا والتحقيق عندنا ان الصور

المبقاة كالكيفية الواحدة المزاجية بالنسبة الى الكيفيات الغير المنكسرة السورة فكما ان

الكيفية باقية ولكن منكسرة السورة وكانت حرارة بالنسبة الى البرودة وبالعكس وهكذا ولم يصح

سلب شيء منها والنسبة بينها وبين الاربع نسبة النقص والكمال فكذا الصورة باقية ومع بوحدة

كل للصور الاربع فهي ارض ولكن منكسرة ونار ركث وهكذا فللارض واخواتها مراتب صرفها

ارض ومعتدلها ومتوسطها ارض وكذا في الباقي فكل صورة كماليته ترد على المادة لابد انه يكون

برودتها

بعد ها ما يترتب عليها يترتب على جميع ما دونها ويكون بالحقيقة هي هي فوجود ما دونها بنحو الكثرة
لغو معطل ولا معطل في الوجود فكما ان الآثار والكيفيات باقية ولكن متوسطة واحدة فكذا مباديها
لانها توابع لها كواشف عنها او الملاك كل الملاك في ذلك جواز الاشتداد والتضعف في الجوهر و
التبدل في ذات الشيء مع اصل محفوظ في مراتب التبدل فهذه الصورة اي الصورة احد المواليد
من او ابل اي صور الامهات نازلة كناقص من كامل والناقص هو الكامل بنحو اضعف والكامل هو
الناقص بنحو اقوى واتم وقد مر ان التفاوت بالنقص والكمال ليس تفاوتا نوعيا فان قلت الصورة
باقية صدقت لكن بنحو الوحدة والتوسط وان قلت انها غير باقية صدقت ايض لكن بنحو الكثرة و
الصرافة واتبع الحقوق لحواحق بالاتباع وكون هذه الصورة ناقصة باعتبار انكسار الصرافة
لا ينافي كونها كاملة من جهة وحدتها الجمعية في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة
ويتولها الآثار العلوية رطب من الاجسام كالبحار والاراضي الرطبة وماء القدر وغيرها حين
سخنا باشعة الكواكب او بالنار وغيرها بخر لا محة بانفصال اجزاء رشية مائية مختلطة باجزاء
هوائية غير متباينة في الوضع واليابس منها اي من الاجسام حين سخن دخانا بانفصال اجزاء نارية
مختلطة باجزاء ارضية غير متميزة في الوضع وبناء كثير من التكونات على السحر والتدخين بل بنا
كثير من اصناف الحيوة على الروح البخاري وهو متعلق النفس كما ياتي فبعد ما بخرت الاشعة ولا سيما
اشعة النير الاعظم سيد الكواكب فاعل النهار للزمهرير الذي عرفته ان بخارا لقيا وتكاثف فماطر
السحاب اي ينعقد سحابا ماطرا ولكن ان لم يقو بالبرودة والا اي وان قوي البرد فيكون بردا بفتح الراء
ان كان بعد الاجتماع اي اجتماع اجزاء المائية من البخار انجمد او قبله اي ان انجمد قبل الاجتماع فهو
ثلج هذا كله اذا صعد ووصل البخار الى الطبقة الزمهريرية وان ليس صعد للزمهرير لقلة حرارته
الموجبة للصعود تاما ا يكون كثيرا او يكون قليلا فان كان مع كثرة فقد ينعقد ويتكاثف لثقله
فهو ماطر السحاب كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا او

تكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من
اهل القرية التي كانت هناك يمطرون ودون عقدهم بالصابة ولاجل الطافة يرتفع سريعا بادنى
حرارة وان كان مع قلة فهو قسمان فانه ان ليس بالبرد اي برد الليل يجمد فهو طل والا اي وان يجمد
فهو صقيع بكسر الصاد وتشديد القاف بعد ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر هذا هو السبب
الاكثري في المذكورات وفي النادر وبشدة البرد الهواء قد يتكاثف وينعقد بلا بخار متصاعد
اليه منه هذه المذكورات توجد وقد حكى في مبحث الانقلابات عن الشيخ وغيره انهم شاهدوا
ذلك واما الرعد والبرق والصاعقة فسببها انه في المزن ان يحتبس دخان ان يرتفع ابخرة و
ادخنة كثيرة مختلطة وانعقد السحاب واحتبس الدخان فيما بين السحاب حصل رعد وهو
الصوت الهائل المعروف بتمزق من الدخان للسحاب في صعود ذلك الدخان الى العلو لبقاء حرارته
المقتضية للتصعد لشدة لطافة ويبسه او في هبوطه الى السفل لزوالها وشدة تكاثفه وثقله با
البرد الشديد وربما اي حين ما تغلغلا وقد يرى ويقع تمزق عنيف يشتمل الغليظ من الدخان و
اللطيف منه بالحركة الشديدة لما مصدمة على دهنية قد اشتمل لانه شيء لطيف وفيه مائية واذ
عمل فيها الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب فكيف لا يشتعل
بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة فبرق ان كان لطيفا ويطفى بسرعة والبرق يرى قبل
الرعد مع اتحاد سببهما لان الصوت لا بد له من حركة الهواء فتحتاج الى زمان يصل اليه الصوت الى
السماع بخلاف الرؤية او صاعقة منه حصل ان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض و
اما قوس قزح والهالة فسببهما انه يتبين اذا استضاء اجزاء رشية صغيرة اذ علم بالتجربة ان
الصيقلي الذي صغر جدا ادى الضوء واللون دون الشكل لم يتصل تحقيقا لمعنى الصغر دورية اي
كانت تلك الاجزاء مجتمعة على هيئة الاستدارة يحدث قوس قزح ان كان ذلك النير هو ا
النير الاعظم اعني الشمس وهالة ان كان هو القمر وهالة الشمس نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب
الرقيقة وقولنا المطر كان لها اي للهالة دلالة صفة لهالة وذلك لدلالتها على رطوبة الهواء

اثره

ثم اشرنا الى بعض شرايط تحقق القوس بقولنا فى القوس خلفهما اى خلف الرشية من الاجزاء سحاب مظلم او جبل

كانا كسجف ليصير الاجزاء كالمرائى فان الشفاف من المرائى لو لم يكن ورائه كثيف لم يرفيه شيئ والسجف ويكسر

الشرئ سجف البيت واسجفه وسجفه ارسل عليه السجف لازم وايض شرط اخوان الشمس الى الافق حيث

لانها اى الاجزاء الرشية تخل حين ارتفعت الشمس واختلاف لونه لخلط ضوء الذى هو كالبياض مع

لون اصناف الغمام قدرا وامرضرو باختلاطات يحصل الالوان المختلفات فيحدث للون الكراثى و

لون الارجوانى معرب ارغوانى واحمر ناصع اذ بدوها الهذه الالوان والاوساط الاخر فيما يحصل

بالاستحالة طرفان هما السواد والبياض فى الالوان المتوسطة تحدث من اختلاطها فنهضا ما قوى فيه

الاشراق يرى احمر ناصعا وما ضعف فيه وغلب عليه الظلام والسواد يرى فيه حمرة تقرب الى السواد

وهو الارجوانى وما توسط بينهما يرى كراثيا واما الريح فيكون من ادخنة مصرودة لوصولها

الى الزمهرير فثقلت وهبطت فتموج الهواء او تكون من ادخنة تجاوز السماء اعنى المتابع لم فى

الحركة الدورية مردودة فيدافع الهواء وذلك اذا لم ينكسر حرها ببرد الزمهرير فصعدت لخفتها فورد ها

ذلك المجاور وهذا اشارة الى ما فى حكمة الاشراق ان الدخان اذا ضربه البرد فهبط راجعا او رجع

لدفع مجاور للفلك دايرا بدوام فقته ويتحامل بقوة على الهواء مبتدئا كان منه الرياح والى ما فى الرئيس

فى النجاة واكثر ما هيج لبرد الدخان المنضبط المجتمع الكثير ونزوله فلذلك كان مبادى الرياح فوقانية

وربما عطفها مفاو من الحركة الدورية التى تتبع الهواء العالى فانعطفت ومن اسباب تكونه انه مع

سحب اذا تحرك الشكير للنوعية اى تحرك شديد صحب صعودا اى نزل الا لثقلها بكثرة البرد فهى ح

بالحر الذى اوجبه الحركة العنيفة ربما الهواء متموجا تنقلب ويحصل التموج بالاندفاع ايض كما فى السابق

والفرق ان فى السابق المادة دخانية وههنا بخارية وايض هناك حصول الريح كان بالاندفاع

فقط وهنا به وبالانقلاب ومن اسبابه انه من تخلخل الهواء بالحر او تكاثفه بالبرد واندفاعه

من جهة الى جهة بالتدريج والتموج جاء فالكل من الاسباب المذكورة فقد يحدث تموجا ولما فرغنا من بيان
كائنات الجو فلنشرع في بيان ما يتكون في الارض او عليها   في الزلزلة زلزلت الارض في الاغلب
بحبس الابخرة بالمعنى الاعم يشمل البخار والدخان فاذا كانت الابخرة غليظة بحيث لا ينفذ في مجاري الارض
او كانت الارض مستحصفة عديمة المسامات واجتمعت طلبا للخروج فزلزلت الارض وانما قلنا في الا
غلب اذ قد تحدث من تساقط عوالي وهدات بباطن الارض فيتموج فيه الهواء المحتقن فتزلزل به
الارض كما في النجاة وغيرها والعين من تكثيفهما اى تكثيف الابخرة ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر
الى الفاعل اي من تكثيف الارض وتبريدها ابخرتها بحيث تثقل مياها مختلطة باجزاء بخارية متبخرة
لانها اذا كثرت بحيث لا تسعها الارض اوجبت انشقاق الارض وانفجار العيون والبئر والقناة من
هذا النمط اى اصلها الابخرة المتبردة ولكن ما قصرت القوة عن شق الارض فازال ثقل الارض عن
وجهها ظهرت مياها جارية او لا واشتدت ما اى اشتدت مياههما كما اى كماء او ثلج وبرد من السماء
هبط تعريض بصاحب المعتبر ابي البركات البغدادي قال ان السبب في العيون والقنوات والابار هو ما يسيل
من الثلوج والامطار فيبقى منها اجزاء متفرقة في تجاويف اعماق الارض لانا نجدها تزيد بزيادتهما و
تنقص بنقصانهما فاشار بهذا الى ان الانصاف في كونهما موجبة للشدة واما كونهما موجبة لاصلها فلا
في تكون المعادن ذا الذي ذكرناه من تكون الزلزلة وغيرها من الابخرة المحتبسة في الارض
ان تكثرت الابخرة والا اى وان لم تكثر حصلت معادن كما اى من ابخرة في الارض احتبست
مع ضروب اختلاف خلطها بالادخنة كما وكيفا وازمنة وامكنة فانصبغت الارض بحسبها
انقلبت الى المعادن فحيثما تغلب البخارات على الادخنة [illegible] وغيرها من الجواهر المشفة الغير المنطرقة
حصل من عكسه بان تغلب الادخنة على الابخرة حصل كالملح الكاف اسمية فاعل حصل المقدر و
الزاجات عطف على الكاف لا على الملح لتوافق الروايات في الرفع ومثلها الكبريت والنوشادر ونحوهما

ومع تساوي الابخرة والادخنة حصل منطرقات اى الاجسام السبعة القابلة لضرب المطرقة

بحيث لا تنكسر ولا تتفرق وهذا قولى تكون المنطرق ومنطرق لديهم جدا حال من المنطرق تارة

الى ان ما يغلب عليه الاجزاء الكثيفة الارضية يسمى جسدا في بعض الاصطلاحات كما يسمى ما يغلب عليه

الاجزاء اللطيفة روحا من خلط كبريت وزيبق بدا ولما اوهم ما اسلفناه في تكون كائنات الجو و

غيرها منافات لما اتى به اهل السفارة والشارعون قلنا ولا تنافى تلك المذكورات من اسناد

التكونات الى القوى السماوية والارضية قولا بالملك بعم ذا وهم من بناى اى في بعد من نادينا و

بمعزل عن وادينا سلك فاشرنا الى وجه التوفيق بقولنا فحضرة النبي تقدم القضا وهو علم الذى لا

يرد ولا يبدل لكما الطبيب كان خادم القوى اشارة الى ما اشتهر بينهم ان النبي خادم القضاء الالهى كما

ان الطبيب خادم الطبيعة واذا كان كل ملبس الا الله نصب لعين ومشهود بصر القلب لداى للنبى ص

وكذا لبس غير حزبه اى حزب الله تع في اللبس فلشدة ظاهره وتوغله في شهود الله تع وما من صقعه

في كل شيء كما اتى خيتهم ص بقوله تع فاينما تولوا فثم وجه الله كل المبادى فارقنا عن المادة كا

العقول القدسية والانوار الاسفهبدية او قارنت كالنفوس المنطبعة والقوى والطبايع حتى

الاعراض التى هى مراتب نازلة من القوى الفعلية به اى بالله تع تبارك وتعلقت عنده اى عند النبى ص

تبدلت جهاتها الظلمانية الى الجهات النورانية واشرقت الارض بنور ربها وعنت الوجوه للحى القيوم

وقول الحكيم ايضا لا موثر في الوجود الا الله اشارة الى هذا المقام الفريدة السادسة في احوال النفس

في انها ما هى وهل هى وكم هى اى تعريفها وهليتها البسيطة وتقسيمها كمال جسم مقدم لنفس وانما

كانت النفس كمالا لان الكمال ما به يخرج الشيء عن القوة والنفس فهى من حيث انها صورة يخرج بها المادة

عن القوة الى الفعل ومن حيث انها فصل حقيقى يخرج الجنس المبهم الناقص عن النقص كانت كمالا اول

المراد بالكمال الاول ما يكمل به النوع في ذاته فيخرج الكمالات الثانية كالعلم وغيره من توابع الكمال الاول

لجسم طبيعى فيخرج بالجسم كمالات المجردات من صورها المنوعة وبالطبيعى الذى لم يذكر في النظم للغناء عنه

بانه كمل افراد المطلق ولاشتهاده بتمام الصناعي اذ قد يتوهم جسم طبيعي اي ليس بتعليمي وقد يتوهم جسم طبيعي
اي ليس بصناعي فهو المراد هنا اى المراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالاعضاء فيشمل النفس
السماوية لان لها ايضا قوة دراكة خيالية وحساسة وقوة محركة هي طبيعة الخامسة الا ان قواها
في موضع واحد هو كل جسم الفلك لبساطته فاندفع ما قاله المتأخرون كصاحب الملخص وغيره انه
زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية و
الفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعلها كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل
بالقصد والارادة يخرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج
عنه النفس الحيوانية الفلكية فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الا باشتراك اللفظي هذا كلام صاحب
الملخص وانت بما عرفت من معنى الآلة عرفت وجه الاندفاع ولا يحتاج الى اختيار راي من قال ان
النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالتداوير والحوامل بمنزلة الآلات بل المختار ما هو
التحقيق من ان لكل كرة على حدة نفسا كما ان على راي الاشراقيين لكل كرة وكوكب عقلا ذا عناية بره
على هذا فرع الآلة هو الاصح وقد صدر المتالهين قده في شرح الهداية الاولى نفعه ليكون صفة كما
لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل اقول ولا سيما اذا كان المراد بالآلات هو
القوى نفس والنفس اسم لهذه الاضافة الى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر المدبر ولهذا كان مبحث النفس
من الطبيعيات وقولنا نرى اي نعلم بالادراك والافعال دليل على وجودها على سبيل التوزيع فانا
نرى آثارا خاصة في بعض الاجسام كالادراك والحركة والتغذية والتنمية وتوليد المثل وليس مبدأ
هذه الآثار هو الهيولى لكونها قابلة محضة مع اشتراكها ولا الصورة الجسمية المشتركة ولا اشتراك
الاجسام كلها في تلك الآثار ولا الصورة الطبيعية لعدم الادراك فاذن في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها
هي النفوس اما سماوية او ارضية ثم الارضية نما اي نفس نامية نباتية ثم نما اما مصدر بمعنى نام
وعند ابناء التحقيق هما واحد واما مشدد على انه صيغة مبالغة فهو للنض و نفس حيوانية و
نفس نطقية ثم اختلفوا في النفس السماوية فقد قيل للسماء نفس منطبع اي له نفس منطبعة فقط

دو

وقد نسب هذا الى بعض القدماء كارسطو واتباعه المتقدمين ولعلهم لاحظوا جهة استهلاك نفوس
الافلاك وفنائها عند واثباتها فكانهما باعتبار تجردها وكليتهما ليست من موجودات هذا العالم بل
من صقع العقول وقيل له نفس جرمية اى له النفس الكلية المجردة فقط وهو قول الشيخ الرئيس و
كانه الحق خيال الفلك بجسمه وحصر تخيله للطافة نشاته الحسية ولسراية خياله فى جميع جسده كما
ترتيل جميع اى له كلتا النفسان ونسب الى الامام الرازى واشرنا الى الدليل على هذا قاعدة امكان
الاشرف نزولا وكذا امكان الاخس صعودا اذا يجلى من التجلية اى لكون نفس الفلك ذات ثنائيتين
التجرد والانطباع يكشف ويظهر لا كما يقول الامام بكون الفلك ذا نفسين بل بما يكون لنفسه
هوية واحدة ذات مرتبتين وقد مرت القاعدة فتذكر ثم لكل اى لكل كرة كلية وجزئية هي اى
النفس اذ لكل منها عقل خاص من الطبقة العرضية من العقول ولكل منه ندير وكوكب وخارج
مركز حركة على مركزه ارادية لا يتم الا بنفس تريد التشبه بعقل تعشقه لان النفس من الفلك الكرات
الجزئية بمنزلة الالة كما مر   فى المشاعر الظاهرة لنفس الحيوانية المشعر الظاهر للحس من القوى
انقسم وهى لمس وذوق وبصر وسمع وشم وفى تعيين مواضعها قلنا المس سرى فانه قوة تدرك الملموسات
سارية بمعونة الاعصاب فى جلد البدن كله ولحمه الا ما يكون عدم الاحساس انفع بحاله مثل ما
هو مصب لما فيه لذع والعظام ايضا لا لمس لها فانها دعائم البدن فلو احست لتالمت بالاصطكاكات
والذوق باللسان ثم لانه قوة مبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة
اللعابية العديمة الطعم المكيفة به من خارج وقولنا باللسان ثم يشير الى وساطتها لانها تنبعث من
اللحم الغددى المسمى بالملعبة الذى هو تحت اللسان وفى اصوله وعصبا حلمتى الثدى لشم لانه قوة مودعة
فى العصبتين الزائدتين الناشئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك الروائح بوصول
الهواء المتكيف بها اليهما وحذف الة التشبيه من قبيل زيد اسد فى عصب الصماخ سمع فانه قوة مودعة
فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ حين تدرك الاصوات بسبب تموج الهواء الحاصل بالقرع والقلع

العينين والبصر عند التقاطع الصليبي ظهر فانه قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى اليسرى تدرك الاضواء والالوان اولا وبالذات وعلى تقاطع صليبي عند النابتين مهما يدار وبالعكس حتى يلتقيا سائر المبصرات ثانيا وبا
العرض

في ذكر الاقوال في كيفية الابصار فذهب القائل الطبيعيون الابصار

بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في الجليدية فانها كمرآت فاذا قابلها متلون مضيء بوجه
استعدادا فاض صورته عليها ثم على القوة الباصرة التي في الملتقى وهكذا والقائل الرياضيون بالخا
من شعاع من العينين كما هو صريح عباراتهم او بالحادث من شعاع كما هو ثابت ويلها ثم انهم اختلفوا في
ما بينهم هل ذلك الشعاع مضطرب الاجزاء او مخروطي فقيل بعضهم ان الخارج من العين خط واحد مستقيم
بحيث طرفه الذي يلي العين ويضطرب ويتحرك طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروطية وقال
بعضهم ان الشعاع الخارج مخروطي في الواقع ثم اختلفوا في انه مصمت او ملتف من خطوط شعاعية
مستقيمة مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة فعلى الاقوال الثلثة
لدى الرطوبة الجليدية سميت بها لان الجليد هو البرد وهي شبيهة بها في الصفاء والانجماد كما سميت
الرطوبتان الاخريان من العين بالزجاجية والبيضية لتشابههما بالزجاج وبياض البيض راسه اي
راس المخروط المتخيل او المتحقق بحيث وقاعدته على المرئي حوث ثم ان كيفية الابصار تكيف المشف
الذي بين البصر والمبصر كالهواء باستحالته اي باستحالة ذلك المشف في كيفية بكيف ضوء العين اضافة
كيف الى الضوء بيانية بعض من الحكماء فلذو الابصار بانتساب النفس والاشراق عطف تفسيري
للانتساب اي باضافة اشراقية منها اي من النفس لخارج وهو المبصر لدى الحكيم الاشراقي وهو مختار الشيخ
شهاب الدين السهروردي فعنده لا انطباع ولا شعاع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة شفافة صيقلية مرآتية فحينئذ يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر وقد وجهت مذهبه
في بقائها على سفر النفس من الاسفار وانما في هذا المختصر فلم نتعرض له كما لم نتعرض لسوابقه من الاقوال بما

بالجرح والتوهين اكتفاء بما في الكتب مسطور هذه من المدلل واقتفيت في الشرح غالبا اثر المتن
ثم الحق في ذلك مذهب افضل المحققين صدر المتالهين س كما قلنا وصدر الاداء وهو راى الصدر
فهو س بجعل النفس والثانيهما بحول الله وقوته صورة مماثلة للمبصر بالعرض مجردة نوع تجرد عن المادة
الخارجية حاضرة في صقع النفس وعالمها اذ المدرك بالذات وجوده للمدرك كما في طريقة الانطباع
الا انه فيها بنحو الحلول وفي طريقته لا حلول بل وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري
وللعضو الباصر الشفاف بنحو الظهور للمظهر اياه اي رؤية من راى العين بدري للعضو كالعين و
الملتقي اعدادا فاضة الصور من النفس فلا بد من العضو وحصول شرائط الابصار للتصحيح والاعداد واما
الانشاء فمن النفس فالصورة قائمة بالنفس قياما عنه لا قياما فيه كالذي استتر من المثل المعلقة التي
في عالم المثال الاصغر الذي هو الخيال المتصل وكذا المثل المعلقة التي في عالم الخيال المنفصل فالمحل
الصدوري للابصار هو النفس في المقام النازل والصورة فيها واحدة لا ان المحل هو الملتقي الا بنحو المظهرية
كما قالوا ان محل الادراك هو الملتقي لا العين والا لراى الواحد اثنين وذلك لان محل الادراك السمع
القوة الحالة في الصماخين عندهم ولم يسمع الصوت الواحد في السمع ايضا الصوت منشيء من النفس قائم به
قيام عنه بعد الاعداد وحيث انه منشأ واحد في النفس لم يسمع الصوت الواحد اثنين وان تعدد في
الصماخين فلهما نحو تجرد ارفع من تجرد الثلث البواقي ولذلك لمس الحرارة في الملمسين كان لمسين و
ثم اطلق السميع والبصير على الله تع دون البواقي وطوى ذكر البواقي في حق الانسان حيث قال تع فجعلناه
سميعا بصيرا

في الحواس الباطنة

وهي ايضا خمس ووجه الضبط لها ان مدركها الاتم اما
معان او صور والمدرك الاول الكلي والجزئي سره واما الثاني فلا سبيل الى كليته اذ المراد به ما من
شانه ان يدرك باحدى الحواس الباطنة الظاهرة فصور مدركها بصيغة اسم الفاعل بنطاسيا لفظ
يوناني اي لوح النفس وهو الحس المشترك الذي هو كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة او هو كملك و

كجواسيس لها متعلق بوابا بجبذا اي بجنب البنطاسيا الخيال لكونه وافيا فانه خزانة البنطاسيا
فالبنطاسيا في مقدم البطن المقدم والخيال في مؤخره ثم اشرنا الى البرهان على تجرد الخيال وتجرده
نافع في مسئلة المعاد الجسماني بوجهين احدهما ما ذكره الشيخ في المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته
مع كثير من اصوله من ان الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان
ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه اولا والثاني باطل لان اجسامنا يتعرض الانحلال والتزيد
بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدواخل
عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصول
ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ
او لا يتحد فان لم يتحد فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او
ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واما الثاني
فاذا غاب الزائد يبقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان
ذلك من الممتنع فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد تلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا
فح يكون الاصل متعرض التحلل فان التزيد متعرض التحلل فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها
لان الموضوع اذا تبدل فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور انتهى ثم قال بعد كلام فاذن الحفظ و
الذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس الا ان المشكل انه كيف يرتسم الاشباح الخيالية في النفس
ثم قال في اخر هذا الفصل وبهذا واشباهه يقع في النفس ان نفوس الحيوانات غير الناطقة ايضا جوهر غير مادي
وانه هو الواحد بعينه فقول المشكل ارتسام الاشباح الخيالية في النفس وحلولها فيها لا قيامها بها قياما
صدوريا وانما مناط الاشكال على امتناع كون جوهر واحد ماديا ومجردا وعاقلا وحساسا واما
على جواز الحركة الجوهرية وكون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء فلا اشكال لان النفس في
مقام الخيال او للخيال تجردا برزخيا فلا مانع من ان تتشبح بالاشباح المثالية اذ المدرك والمدرك

من سنخ

سنخ واحد وثانيهما انه لو كان الخيال جسمانيا لزم انطباع العظيم في الصغير وهو مم بان الملازمة
انما تتخيل السموات بعظمها والمفروض انه تصورها ومقدارها تحل في الخيال الذي هو قوة سارية في الروح
والدماغي الذي له مقدار صغير جدا واما امتناع اللازم فلان كل مقدارين اما ان يتساويا او يتفاضلا
واذا تفاضلا كان الفصل خارجا لا محة واليهما اشرنا بقولنا تحلل الروح اي الروح البخاري الدماغي
الذي لو كان الخيال جسما او جسمانيا لكان هو او فيه وكونه متحللا محتاجا الى البدل لواضح كيف وهو الطف
واوقع في معرض الانحلال ولذلك اعتنى الاطباء بامره وتقويته بالاغذية والادوية ولا سيما المفرحة
منها والطبيعة ايضا شديدة العناية بتقديره الله تع به وانه امتنع كون العظيم في صغير انطبع دلا
على تجرد الخيال فهو اي الخيال على التجرد البرزخي مثال عالم المثال بل الخيال المتصل عالم المثال
الاصغر كما ان عالم المثال الاكبر خيال منفصل ثم رجعنا الى وجه ضبط اشرنا اليه بقولنا والوهم
للجزئي من معنى مضاف الى صورة محسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو والمحبة الجزئية التي تدركها
السخلة من امها والعداوة الجزئية التي تدركها من الذئب علم حافظه اي حافظ المعنى الجزئي او
حافظ الوهم وخازنه حافظة لقدوسية والعقل للكلي من معنى عقل خازنه القدسي وهو العقل الفعال
عند المشائين ورب النوع الانساني عند الاشراقيين فكما ان العقل نفسه ليس في بطن من بطون الدماغ
كل خازنه امر قدسي مجرد عن المواد ولواحقها وذكره وذكر خازنه هنا تتميما بالتبع لوجه الضبط و
النسيان دل على وجود خازن قدسي للعقل يعني ان المعقولات قد تكون مشعورا بها حاضرة عند العقل
وقد تصير غائبة عنه وهذا على وجهين احدهما ان تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها بل يحتاج الى
كسب جديد وثانيهما ان يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغفلة فهذا يدل على ان له خازنا قد
يزول المعقول عنه لا عن خازنه وقد يزول عنهما معا حتى يتم التفاوت بين الحالين ودون تلك
القوى الباطنة قوة اخرى باطنة مشتهرة للوصل والفصل اي لتركيب الصور والمعاني بعضها
مع بعض كانسان له راسان وجناحان وتفصيل بعضها عن بعض كانسان لا راس له وايضا التركيب

فى الموجبات والتفصيل فى السوالب ولكونها متصرفة فى الصور والمعانى جميعا جعل الصانع الحكيم موضعها
بين اللوحين مقدم البطن الاوسط من الدماغ هى المفكرة من حيث استعمال العقل اياها واما من حيث
استعمال الوهم اياها فيسمى متخيلة فى القوى المحركة الحيوانية ومبدء التحريك ايض ذو شعب
فمنها قوة محركة شوقية هى ذات شعبتين تشتد وغضب اى احدهما شهوية والاخرى غضبية ومنها
قوة محركة عاملة للحركة فاعلة وجذب للاوتار والرباطات ليحصل الحركة منشرة اى تلك القوة
منبثة فى العضل وهو عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه العصب ينبت من اطراف العظام يسمى بالرباط و
العصب ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الاجزاء الحاصلة باشتباك محلل بالغشاء هى العاملة المباشرة
للتحريك ثم اردنا نعدبها المبادى التى لكل حركة ارادية فعلنا تحرك ارادى فما له مبادى خمسة اذ لابد
للمراد تصور اى لابد من تصورنا للمراد اولا ثم بغاية تصديق اى لابد ثانيا من التصديق بفائدة ذلك
المراد فمن نزوعية اى القوة الشوقية فانها تسمى نزوعية ايض كما تسمى باعثة ايض التشويق ثالثا ثم عزم
الشوق اذا اكد عزم صمما رابعا وهو الارادة ثم تحريك ما اى قوة فى العضلات خامسا فعند ما
استوفى جميع المبادى تحققت الحركة فى القوى النباتية ان القوى النباتية وهى سميت قوى طبيعية
ايض اى كما سميت قوى نباتية ايض ثلث اى ثلث قوى احدها غاذية وهى قوة محيلة الغذاء الى خليفة
وبدل لتشبه ما تحلل وثانيهما قوة نامية قيل سميت نامية مع انها منمية لرعاية المشاكلة مع الغاذية
اقول فيه اشارة الى كمال الاتصال بين النفس والجسد بحيث ان الجسد من مراتب النفس فوصفت بصفته و
قد ذكرنا فى حواشينا على سفر النفس من الاسفار ان هذا نظير قولهم قدرة الحيوان كيفية نفسانية والحال
انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة فى العضلات فهذا ايض اشارة الى سعة الاشراق النفس ثم هى قوة تزيد
اقطار المحل لتخرج بالاقطار الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على
جانب منه نقص من جانب اخر بنسبة لا تنت كذا فى حكمة الاشراق وهذا كقولهم على التناسب الطبيعى وخرج
به مثل الاستسقاء وساير الاورام به اى بالازدياد نشو كمل وخرج به السمن غاذية نامية معهم مقدم

ذى اى الغاذية خادمة والتركيب من قبيل قوله نعم ولباس التقوى ذلك خير وتلك الغاذية ايضا رابعا
من القوى مستخدمة وتلك الخوادم للغاذية جاذبة لكل عضو يجذب غذاءه الخاص به او الخاص والمشترك
كالمعدة مثلا وماسكة كذلك لولاها لم يلبث الغذاء لرقته ولزوجته فى مواضع من لقمة حتى يتم
الانهضام مع انه حركة لابد لها من زمان ودافعة كذلك لولاها لثقل البدن وفسدوها ضمة كذلك
لها هضوم اربعة اولها الهضم المعدى للكيلوس اى لتحصيله وهو الجوهر الشبيه بماء الكشك الثخين
والهضم الكبدى الثانى للكيموس اى الخلط فاذا انطبخ الغذاء فى الكبد تكونت الكيموسات الاربعة
اذ فيه شىء نضيج هو الدم وشىء فج هو البلغم ورغوة نطفوا هو الصفراء وعكر يرسب هو السوداء
والى هذا اشرنا بقولنا فمحا نضيجا رغوة عكرا اسم صفراء سوداء وبلغم ودم ثم ثالث من الهضوم
اذ توفيقى اوردته بلا فى دم الكبد وفى جداول وفى سواقى وفى رواضع وفى الشعرى من عروق هذه
تفصيل لاقسام العروق الرابع من الهضوم فى الاعضاء لكن منذ ترشح الدم من فوهات العروق الشعرية
ثم ان اقسام الفضول بحسب اقسام الهضوم اربعة فقلنا وفضل الهضم العضوى والهضم العروقى كالشعر
والاوساخ ونحوها هذا للعضوى والعروق جمع عرق بفتحتين هذا للعروقى والهضم الكبدى فضلة
الصفراء يجرى الى كيس مرارة ولما كان فيه شوب بالدم اغتنى المرارة عما فيه من دسم الدم وما يشاكل
طبعها منه ويبقى الباقى مرة محضة والسوداء وهو فى الطحال ويغتذى منه بما شاكل جوهره الدسم و
الى المثانة من بعد ويغتذى كذلك ولم نتعرض للبلغم لانه لما كان فى البدن لا انه يستحيل الى الدم عند
عوز الغذاء فى البدن فكانه ليس فضلا ولهذا وليرطب الاعضاء ليس له مصب مخصوص ويأخذ فضل
الهضم المعدى وهو ثقل الكيلوس المعا طريقا للخروج كما جرى الصفو اى صفو الكيلوس بماساريقا
اى عروق دقيقة يندفع الصافى من الكيلوس منها الى الكبد ثم اشرنا الى الكيفية المجرى بقولنا فبعد ما
انهى الغذاء الذى صار كيلوسا بوابه وهو المجرى الاسفل للمعدة سمى به لانه منطبق دائما الى وقت
الحاجة الى انحدار الطعام فاذا جاء وقته انفتح المجرى وانحدر الطعام وانطبق كما كان ذلك تقدير

وطبعه ويبقى الباقى مرة سوداء والبول يجرى الى الكلى ويغتذى بما فيه من الدم م

العزيز العليم واذا انفتح الابواب انحدر الطعام الى معاء يتصل به يسمى بالمعاء الاثنى عشرى لان مقداره
فى كل انسان اثنى عشر اصبعا من اصابع نفسه وهو منتصب قائم فى طول الصلب وبجوبفه سعة مثل
الثقب المسمى بالبواب واذا صار الطعام الى ذلك المعاء اخذ قوته وغذائه مما شاكل جوهره منه كالمعدة
ثم عصر الباقى واحدره الى معاء يتصل به مستدير ملتف يسميه الاطباء بالصائم لجذب الكبد كل ما فيه
فيه دائما فيبقى لذلك خاليا من بلة الغذاء وجوهريته كما يبقى معدة الصائم خالية وقد شوهد عند
ذبح الحيوان خاليا مما فيه ولتوسط الاثنا عشرى بينه وبين البواب استعملنا لفظ الاهاء بدل الحط
ونحوه فالصغوف اى الماسا ريقا من صائم جذاب كما يجذب حجر المقناطيس الحديد واسنا الجذب
الى ماسا ريقا لكونه طريق الكبد والا ففى الحقيقة الكبد جذاب ثم خروج البلة من المعاء الصائم
بالرشح اذ فى صائم لامنفذ وانما النقل الصائم للخروج اى الاحتياج الى لبث الغذاء طويلا
لبقصى الكبد وطره من جذب بلة الغذاء ورطوبتها الجوهرية كلا وثالثها قوة مولدة كما قلنا لحفظ
نوع قوة مولدة كما كانت الاولى لبان لحفظ الشخص من نصل آخر بكسر الخاء منها مودة هذا على سبيل
التمثيل بقرينة ما يأتى اذ المولدة نعم البنات والكلام فى القوى الهضم النباتية فهى التى تاخذ من الجسم
الذى هى فيه جزء ويجعله مبدء لشخص آخر من نوع او جنسه ويحت تلك القوة المولدة القوة المغيرة
وهى التى تهيئ كل جزء من المنى فى الرحم مثلا العضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية الى غير ذلك وقيل المولدة مجموع هاتين القوتين فوحدها اعتبارية وهى اى
المغيرة بالاولى اى بالمغيرة الاولى عندهم مشهورة فرقا بينها وبين المغيرة الثانية التى من جملة قوى
الغاذية فان فعل الغاذية هم تحصيل جوهر البدل لما يتحلل وهو الخلط الذى هو شبيه بالقوة با
المغتذى وبالزاق بالعضو وبالتشبيه بالعضو المغتذى وقد يختل بكل منها فى اطروفيا والاستسقا
والبرص فالتى يحصل منها التشبيه يسمى مغيرة ثانية لتقدم الاولى فى بدن المولود وربما سمى شئ اى
المغيرة الاولى مفصلة اذ قد علمت انها تتصرف فى المنى مثلا فيفصل كيفيات المزاجية ويمزجها تمزيجا

يحسب

مجيب عضو عضو وتلك اى التى تجذب المنى الى الانثيين مثلا ايض سميت محصلة ثم اشرنا الى محلهما
بقولنا فتلك مثل الانثيين فلتزم وهذه فلتزم مثل المنى فى الرحم ثم ان كثيرا من الحكماء جعلوا
رءوس القوى النباتية اربع باضافة المصورة ومحلها المنى فى الرحم كالمفصلة وربما جعلت من
المولدة بجعل وحدة المولدة اعتبارية كما جعلها بعضهم مجموع القوتين كما مر واما نحن فقد قلنا
كما قال العلامة الطوسى ان المصورة عندى بطة وكما قال الاشراقيون باسناد الهيئات الجسمانية
الى الهيئات النورية التى فى العقول المتكافئة والشيخ الغزالى باسنادها الى الملئكة كما فى الشرع
الانور وقوة تفعل شكلا وخطا وقف بالسكون على لغة طبعا اى فاعل بالطبع لديهم متعلق
باول الكلام ولدى ذا سقط لبطلان اسناد هذه الافعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوة عديمة
الشعور بل هى مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لامر الله تعالى فى القوة
الحيوانية المراد بها القوة التى تفعل انبساط القلب والشرائين وانقباضهما للترويح ونفض
البخار الدخانى وهذه هى المقابلة للقوة النفسانية الدماغية والقوة الطبيعية النباتية وهذا
الاطلاق فى عرف الاطباء اكثر وقد يطلق القوى الحيوانية فى عرف الحكماء ويراد بها القوى النفسانية
الدماغية التى كانت مقابلة لها فى الاطلاق الاول لاختصاص الحيوان بها وهذا المعنى غير مراد ههنا
فقلنا اولا تمهيد للمقصد كما كثيف الخلط اعضاء بدا كان لطيفه روحا بخارا ثم اغتدا وذلك الروح
البخارى من ايسر التجويف الذى للقلب ينجس وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف
الايمن اقتبس اذ الدم ينجذب من القلب علته فيه حرارته فانبعث عنه البخار ساريا الى التجويف الايسر
فاذا عملت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية وهواء الروح
السراج وذلك التجويف كالمسرجة الزيت مفعول مقدم التجويف الايمن اقتبس اذ الدم ينجذب اليه
من الكبد والحس والحركة نوره حاكوة انشعب وحو خبر مقدم الشهوة مبتدأ مؤخر ومثله جملة
تليه وخذ مصدره حنث النار دخانها اى ارتفع دخانها الغضب وزينة دم صفى من فضله عند ما

ما فارق الكبد والقلب منه اى من ذلك الدم جاذباً لاعدله واحمده وافضله فتشطر مفعول مقدم
اسلك القلب ثم ارسلا كما هو شيمة كل مجرى من مجارى الغذاء للشريان اللازم بمعنى الجها اشفى
اى هو المختار واعدله لا يكون كالبدن المنبث في الشرايين فان الدم فيها قليل والروح كثير والاوردة
بعكس ذلك وثلث ذلك الروح البخارى كالقوى حيث علمت انها طبيعية نباتية كبدية وحيوانية
قلبية ونفسانية دماغية فنفسانى اى روح نفسانى منبعه الدماغ ومجراه الاعصاب ثم روح
طبيعى منبعه الكبد ومجراه الاوردة وروح حيوانى منبعه القلب ومجراه الشرايين وما من ذلك
الروح الى الدماغ فيما لك بعض الشرايين عدلا اى للتعديل وكسر سورة حره الذى اكتسب من
القلب الحار ببرد الدماغ البارد سمكا وان نفع يقبل ما حر وما قدح كالاى يقبل قوتى الحس والحركة
والنور الاسفهبد هذا الروح مظهره ومتعلقه وبتوسطه يتعلق بقشره وغلافه الصائن له و
هو البدن انه لا ينبغى تصرف للطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية من متوسط يناسبهما منه اى من
هذا الروح مطايا ركبتها عسكره اى عسكر النور الاسفهبد وهؤلاء العسكر الذين صاروا قطان
هذه الصيصية البدنية هم القوى بل عرشه اى سرير النور الاسفهبد فى البدن المثالى يعنى ان سلك الحق
فتعلقه الاول هو الصورة المثالية فهذا الروح متوسط فى اللطافة بينها وبين ما دونه كما ان الدم
الصافى اللطيف متوسط بين هذا الروح وبين هذا البدن الكثيف كالنوم اى كما انه فى النوم يظهر فى
القالب المثالى وبه يمشى ويبطش ويسمع ويبصر ويخاطب ويخاطب وغير ذلك فيكون النفس تارة بادرة فى
هذا البدن الطبيعى وتارة تاركة اياه ونطقه بالصورة المثالية يرشدنا الى تجردها عن البدن ثم هذه المجالى
اى متعلقه الثانوى والثالثى هذه المجالى الطبيعية ثم ان هذا الروح فى اللطف والشفيف يشبه الفلك
ولاسيما ما صعد منه الى الدماغ وتردد فى تجاويفه البارده فاعتدل مزاجه وقل شفيفه فحدث فيه صقالة
ومرآتية يصلح لظهور العالم المثالى والملكوتى فيه والمعتدل المتوسط بين الاطراف كالخالى عنها فاذا سمعت
العرفاء يقولون فى الانسان شىء كالفلك وشىء كالملك وشىء كالجان وشىء كالحيوان وهكذا انه احدوحه

فلكه

فلكشف ومنها اى من هذا الروح قسط فى الشرايين سلك لينبث فى جميع اطراف البدن كما مرّ من دم القلب على ما
سلك قسط فى الشرايين اذا عرفت هذا كله فما يقوّه بعد العضو للجنين اى لكونه حيا كما يقى القوة الحيوانية
قوة لها يستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة دبر ذا الروح كما مر فى التعريف الذى ذكرناه فى اول المبحث فى حيوانية
اى قوة حيوانية ثم بيان ذلك التدبير بقولنا بسط وقبض القلب والشريان وما يضاف اليه بسط محذوف
بقرينة ما يتلوه لها متعلق بقولنا ينبسطان لروح بفتح الراء الروح بضم الراء تعليل للبسط ينبسطان
لما كان فى حركة الشرايين اقوال اخر غير القول باسنادها الى القوة الحيوانية اردنا ذكرها و
ضبطها لان العلم بكيفيتها من المهمات اذ عليها وعلى حركة القلب يدور فلك الحيوة فقلنا وكونها اى كون
القوة الحيوانية تحرك القلب اشتهر لدى اطبائهم اى اطباء الحكماء الا من ندر منهم اما الشرايين
فغيرهن اى فى حركتهن بحذف المضاف اختلف راؤهم اى اراء الاطباء من سلف ومن خلف فهل على
التواتر هوى الشرايين وتصعد بلا انبساط وانقباض يوجد فى الشرايين اى بلا اتساع وضيق فيها
بل بمجرد ارتفاع وانحطاط ام هل على بسط اى اتساع وقبض وضيق نبضت اى تحركت وذا اما ان
يكون بالتبعية لحركة القلب واما ان يكون بالاستقلال والاول يتشعب على قولين احدهما ما اشرنا اليه بقولنا
بان تكون الشرايين قلبا تبعت بحيث من بسطه اى بسط القلب يقبض الشرايين وتبسط الشرايين ان
قبض القلب وذلك لانه اذا انبسط القلب بالحركة التى فيه توجه الروح اليه من الشرايين فينقبض
الشرايين واذا انقبض القلب توجه ما فيه من الشرايين ولزم انبساط الشرايين فالقول بالمد وبا
لجزر اشتهر اى هذا هو القول بان حركة الشرايين على سبيل المد والجزر والاخر ما اشرنا اليه بقولنا
او بشاكل تكون الشرايين تبعه اى تبع القلب فى الحركة بان يكون انبساطها بانبساطه وانقباضها با
نقباضه لا يخالفه كما فى القول بالمد والجزر كما اذا حرك اصل كالشجرة فرعه والثانى يتشعب على
اقوال احدها قولنا او ذان اى البسط والقبض بالطبع من الشريان فلئن قلتم بالطبيعة لا يصدر عنها
حركتان متضادتان قلنا وجاز بشرطين له اى بالطبع ضدان طبيعة الشريان اذا عرض الروح الذى
فيه غذاء من شانها ان تبسطه واذا عرض له احراق تقبضه كالطبيعة الارضية تقتضى السكون فى الحيز الطبيعى

بشرط وجدان الحالة الملائمة والحركة الى بشرط فقدانها وثانيهما قولنا او وفاق اى البسط والقبض من
جاذبة ودافعة للروح واغتذاؤه اى اغتذاء الروح ذا اى المذكور من البسط والقبض استتبعه
اذ الروح مغتذى بالهواء عند صاحب هذا القول وان كان اغتذاء المركب بالبسيط باطلا فى الواقع على
التحقيق وكل مغتذ فيه قوة جاذبة وقوة دافعة وثالثها قولنا او ان قوة حيوانية ذا تقتضى لا
انه حركتها اى حركة الشرائين بالعرض لحركة القلب اى لها قوة حيوانية على حدة وراء ما للقلب كما
قلنا واختلف فيها الحيوانية مع ما اى مع حيوانية قائمة بقلب بالعدد لا انها تختلف معها
نوعا للتماثل اى بينهما اقوال متعلق باول الكلام وذا اى القول الاخير وهو ان حركتها بالقوة
الحيوانية منها اى من جملة الاقوال اسد واحكم ودلائلها وتزييفاتها تطلب من شرح القانون
للعلامة الشيرازى لا يسعها هذا المختصر تمثيل فى القلب والشريان كالمستوقد للحداد وقودها
دم فيها كالفحم موقد بصيغة المفعول وهذه القوة كالموقد فى المثال الظ والصدر المحصل للهواء
من خارج بالتنفس مثل منفخ للحداد مفرج للقلب والشرايين القريبة من القلب والشرايين البعيدة
يجذب الهواء فى مسام البدن من الخارج ولو كان من القلب ايض لزم ان يكون مقدار الهواء الوارد
عليه فى غاية الكثرة وذلك يفضى الى فساد مزاج الروح وقوامه واطفاء حرارته مثال اخر او اهنا
اى القلب والشرايين وارواحها فى انبساطها وانقباضها مثل قبا ناى اماء مغنية لعبث دنت
كل واحدة منهن الى الاخريات تارة وبانت تارة اخرى ظرفيته ما فرغت عن الحركات فالقلب من
صدره اى من هوائه وذا اى الصدر من خارج اى من هواء خارج مستنشق خمس من ضربان القلب
بواحد اى بتنفس واحد من الصدر يجى يعنى بقدر تنفس واحد معتدل ينبسط وينقبض القلب خمس
مرات فى النفس الناطقة النفس فى الحدوث جسمانية وفى البقاء تكون روحانية مجردة يعنى ان
النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء فعى الابتداء حكمها حكم الطبايع المنطبعة فى المادة بل
انزل منها اذ لم تكن شيئا مذكورا فالاضافة الى المادة داخلة فى وجودها اولا لا كالذوات
المستقلة بل المجردة التى يطرء عليها الاضافة المقولية من خارج وفى الانتهاء بعد الحركات الجوهرية

والكهانة

والاستكمالات الذاتية والصفتية تصير مجردة وان استغربت كون الطبيعة او الجسم او غيرهما من مراتب النفس
فاعلم ان لكل منها اعتبارين اعتبار انه لا بشرط واعتبار انه بشرط لا وبعبارة اخرى اعتبار كونه في الحركة
والاستهلاك واعتبار الوقوف والفعلية والمعدود من مراتب النفس انما هو كل واحد بالاعتبار الاول
والعبارة الاولى كل واحد من اشراقات النفس وقد شبهوا النفس باستكمالاتها بمراتبها بحرارة تحدث في
فحم من نار مشتعلة بمجاورته ثم تشتد تلك الحرارة بالجمر والشعل والنور اذا عرفت هذا فاعور
عميت عينه اليمنى جسمها كمن يقول ان النفس جسم لطيف سار في البدن او انها اجزاء اصلية في البدن
او ما جزء لا يتجزى في القلب او نحو ذلك فقد شبهها بالاجسام الطبيعية الاخر وحددها ايضا لكن
احرى بنحو ذلك في المبدء من المشبهة كما يحدها اي النفس الذي نزهها عن البدن وقواه كالفلاسفة
الذين يقولون بتجردها عن البدن الا انها اضافة طارية وتعلقها بالبدن كتعلق الربان بالسفينة
والملك بالمدينة فهذا التنزيه وان كان حقا الا انه يرجع الى تنزيه قوة من قواها مسماة بالعاقلة
فقط حددوها بمرتبة خاصة وزعموا انها واحدة بالواحدة العددية والحال ان وحدتها وحدة حقة
ظلية للوحدة الحقة الحقيقية الوجوبية فما راوها حق رعايتها بل انها لم تتجاف الجسم على طريقة
الحذف والايصال اي عن الجسم كقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا اذ توفيت تروحت ق
تجردت اي لا يشذ عن حيطة اشراقه وسعة ذاته وكلما تتجافى الروح اي عن الروح اذ تجسدت بل هو
الاصل المحفوظ والسنخ الباقي فيهما كما ترى من حالهما في هذا العالم انهما تارة مع الله وملائكته
المقربين وذلك عند تذكره وتذكر اسمائه ومقربي حضرته وتارة مع بهيمية شهوته وسبع غضبه وهي
في الحالين واحدة فكل حد اية مرتبة من مراتب النفس مع حد اخر هو هو باعتبار ان النفس باطنه شتاتها
ومؤلفة بين متخالفاتها وان وجودها الذي هو الاصل عين الوحدة والتشخص فمراتبها التي يجوز
عليها الحركة قد عرفت كيفية بقاء الموضوع وان بوجه وهو اعتبار بشرط لا صح عنها يعني كل حد سلبه
اي سلب الحد الاخر ولكن النفس لا تقع في عرض الحدود بل في طولها كانها صور هي معناها وقشور هي
مغزاها   في ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة وهي عشرة الاول قولنا حضور ذاتنا لذاتنا

اللازم لدى ادراك ذاتنا لذاتنا يوی من ادلة التجرد بانه انا نعقل ذواتنا والمعقول بالذات لابد وان يكون
وجوده للعاقل بل كل مدرك بالذات وجوده فی نفسه عين وجوده للمدرك فاذن ذاتنا حاضرة لذاتنا ای
ليست موجودة للمادة وكل مادی موجود للمادة فنفوسنا ليست مادية ولا يمكن ان يكون ادراكنا لذاتنا
بحصول صورة مساوية لذاتنا فی ذاتنا لامتناع اجتماع المثلين وايضا فی العلم الصوری المعلوم بالذات
هو الصورة وهو هو ونحن نعلم ذواتنا بما نحن نحن والثانی قولنا كذا ای كذا يوی بتجرد النفس الناطقة
بتجرد الذوات المرسلة ای الطبايع الكلية العقلية بانه ان النفس تعقل الصورة العقلية المشتركة بين
كثيرين وكل مشترك بين كثيرين مجرد من المادة ولواحقها حتی يصدق عليها ومعلوم ان هذه الصور
المجردة موجودة فی النفس كما مر فی مبحث الوجود الذهنی فلا محة ما تقوم به هی مجردة والا لكان لها
مقدار معين ووضع معين فهو جوهر مجرد وهو المط والقرينة علی ان المراد بالذوات الطبايع
المعقولة الارسال الاتی ای بمعنی الكلية والاطلاق وهما اكثر استعمالا فی المفاهيم من غيرها و
يمكن جعل الذوات المرسلة كيلی هو بعينه اعم منها علی مذهب صدر المتالهين س من ان
ادراك الكليات بمشاهدة النفس ارباب الانواع فلا تكون مشتركة بالاضافة الاشراقية ولكن عن بعد
كما نقل الشيخ فی الهيات الشفا عن قوم انهم جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة
هی المعقولة واياها يتلقی العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط
بغرطان فهذا الرای انتهی والحق انما عنواناتها وعكوسها فی العقل وانوار مشرقة من السموات
العلی التی هی عالم الابداع ولا سيما العنوانات المطابقة التی هی العلم بها علی ما هی عليه فی نفس الامر
والثالث قولنا وكون فعل النفس لا انتهاء له بانه ان العاقلة تقوی علی افعال غير متناهية ولا شیء
من الجسمانيات يقوی علی افعال غير متناهية اما الصغری فلان العاقلة تقوی علی معقولات غير
متناهية فی ادراك كل معقول كلی يحيط بجميع افراده الغير المتناهية لان ذلك المعقول من حيث
التحقق عين تمام المشترك النوعی او الجنسی او غيرهما بجميع افراده فاذا عقد قضية عقلية بان النا

مشرقة احاط عاقلتك بجميع النيران ماضية او آتية خارجية او ذهنية بخلاف ما في الخيال من الصورة الثابتة الجزئية وكون التعقل فعلا ليس فيه كثير اشكال وكذلك قولهم في الملكة العلمية انما عقل بسيط خلاق التفاصيل واما الكبرى فلما ثبت ان قوى الجسمانية متناهية التاثير والتاثر واذا عرفت تقرير هذا الدليل فلا نعبا باعتراضات الفاضل القوشجي عليه عند قول العلامة الطوسي س ره وقوتها على ما يعجز المقارنات للمادة عنه والرابع قولنا وادراكها للصور العقلية البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة بيانه ان النفس تدرك المعقولات التي يستحيل عليها القسمة كالوحدة الحقيقية وكعلة العلل وكالبسايط التي يتالف منها المركبات لان كل كثرة لابد وان ينتهي الى البسيط فلو كانت النفس جسما او جسمانية كمقدار او منطبعة في مقدار كانت قابلة للقسمة الى غير النهاية فلزم ان يكون الصورة البسيطة التي فيها منقسمة بل غير متناهية الانقسام هف وايضا لم يكن العلم مساويا للمعلوم لان كل جزء من العلم اما يكون متعلقا بتمام المعلوم فيلزم مساواة كل العلم وجزئه واما يكون متعلقا ببعض فلا بعض له ولا يخفى ان كون النظر بهذه الوجوه الثلثة في الصورة المعقولة لا يرجع بعضها الى بعض كما قد توهم الفاضل القوشجي لان السالك في كل وجه حال من احوالها ففي بعض تجردها وفي بعض عدم نهاية افرادها وفي بعض بساطتها بل فيهذا خصصت بعض المعقولات وهذا كما يثبت الصانع من النظر في العالم مرة من امكانه ومرة من حدوثه ومرة من حركته وغير ذلك والخامس قولنا كذا لغنا عن المادة للنفس فعلا اي في الجملة وفي بعض الافعال كدرك الذات اي درك النفس ذاتها ودرك درك الذات ودرك الالات كالقوى بيانه ان النفس غنية في فعلها الى عن المحل وكل غني بفعله عن المحل غني في ذاته اما الصغرى فكما في الامثلة المذكورة ان قلت كيف يكون ادراك النفس ذاتها او ادراك ادراكها فعلها وهما حضوريان ليسا زائدين على ذاتها والشيء لا يكون فعلا لنفسه قد اقتفينا في ذلك اثر صدر المتالهين س ره والوجدان ذاتها وادراكها لذاتها وان اتحدا مصداقا الا انهما اختلفا مفهوما وهذا القدر كاف اذ الاحكام تختلف باختلاف العنوانات واما الكبرى فلانه لو احتاج في ذاته لاحتاج في فعله اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد والسادس قولنا وان على تقدير المادية بين الدرك اي درك النفس

دوما اى دائما اما مفعول الدرك اد ربطهما من قبل بيان ما وبين المنفى اى نفى دركها قبلها راسا
لا وسطا اى لا واسطة بيانه ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة فى جسم كقلب او دماغ او غيرهما
لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم الذى هو قلبه او غيره عاقلة له راسا ولا واسطة بين شقى هذه
المنفصلة ح لكن التالى بط لان تعقل النفس لبدنها ولكل عضو عضو منه حاصل فى وقت دون
وقت واما بيان الملازمة فهو انه اما ان يكفى فى تعقلها لذلك المحل حضوره بنفسه لها فيكون دائمة
التعقل له اولا بل يحتاج الى صورة اخرى فيلزم اجتماع المثلين فى مادة واحدة فيمتنع تعقلها
لمحلها والسابع قولنا وانها اى وان النفس بذاتها مستكفية فى عود رسم هى اى النفس عنه اى عن
ذلك الرسم ساهية بيانه ان النفس مستكفية بذاتها ولا شئ من الجسم بمستكف بذاته اما
الصغرى فلانه قد يزول عن النفس صورة علمية اكتسبتها والنفس استرجعتها من غير استيناف سبب
حصولها واما الكبرى فلان الماء مثلا اذا تسخن بسبب فزالت السخونة عنه فى استرجاعها الى
استيناف سبب ولا كلام فى الصفة الطارية لعلة فخرج عود مثل البرودة على الماء بعد زوال السخونة
والثامن قولنا وانها اى النفس بحت وجود وصرف نور ظل حق ثبت وثم عندى وعند بعض اهل
التحقيق كالشيخ الاشراقى وصدر المتألهين قدس روحهما وضوعف فتوحهما وفا اى كونها
بحت وجود فوق التجرد انطلق بيانه ان النفس وما فوقها كما حقق وجودات بحتة بلا مهية وانوار
بسيطة بلا ظلمة كما مر فى اوايل هذا الشرح ان الانوار البسيطة لا يشوبها ظلمة لان الظلمة عدم لا
يجاذبها شئ وان كان لها مهيات وموضوعات فضلا عن الانوار الحية الاسفهبدية والقاهرة
ونور الانوار ومع بساطة الكل تتفاوت بالشدة والضعف فان نور الانوار غير متناه فى شدة
النورية الحقيقية كما اشرنا اليه بقولنا ظل حق وهذا يثبت المط على الطريق الاولى لان كونها وجودا
بلا مهية فوق التجرد لان التجرد الذى نحن بصدد اثباته هو التجرد عن المادة والتجرد عن المهية فوق
التجرد عن المادة كما انه فوق الجوهرية وسياتى كونها بسيطة انشاء الله فى المعاد ويرشد اولى البصاير الى
انه لا مهية لها انه لا حد لها فى الكمال تقف دونه وشدتها الذاتى فى الغايات حتى تفنى فى غاية الغايات

والدع

والتاسع قولنا لها اى للنفس حاصل بلا تزاحم وغامغ كل الصور الجملة خبر بعد خبر لكلمة ان بيانه
ان النفس صور مجمع كل الموجودات ومزدحم المتقابلات ففى مقام العاقلة مجمع الصور الكلية و
المجردات وفى مقام الخيال معترك صور السموات والارضين والجبال والبلدان والاشخاص و
بالجملة صور جميع المحسوسات ومثل المقدرات كل ذلك بهيئاتها ومقاديرها بلا تدافع بين
متقابلاتها بل مورد للصور الغير الادراكية من الهيولى المتضادة والاهواء المتخالفة ولا شئ من الجسم و
الجسمانى كذلك وهذا الدليل يثبت تجرد الخيال ايض فضلا عن العاقلة والعاشر قولنا كلما اجسمها اى بدنها
وهذا خبر مقدم كمالها مبتداء مؤخر الفكر بدل من كمالها وهذه الجملة ايض خبر بعد خبر لكلمة ان
بيانه ان الفكر كمالها وهى كلالة وذلك معلوم بالتجارب الطبية لان كثرة الافكار سبب جفاف
الدماغ وهزال البدن فنقول لو كانت النفس بدنا او بدنية كان كمالها كماله والتالى بط للمنافات لا ان ابتجه التنافى
فالمقدم مثله او نقرره على هيئة الشانى هذا النفس تكمل بالفكر او بكثرتها كما دل عليها الجمع المعرف باللام
ولا شئ من البدن والبدنى تكمل بها فينتج المط فتلك عشرة كاملة من الادلة على تجرد النفس الناطقة
فاتقنها لان معرفة تجرد النفس من المهمات   فى العقل النظرى والعقل العملى اعلم انهما فى الانسان
كالمدركة والمحركة فى الحيوان والانسان بما هو حيوان للنفس الناطقة باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة
فى جوهرها عقلا بالفعل وباعتبار تاثيرها فيما دونها اعنى البدن قوتان وهما عقل نظرى و
عقل عملى وان شئنا نعبر عنهما بقوة علامة وقوة عمالة وذكر المعلم الثانى ان النظرية هى التى بها يجوز
الانسان علم ما ليس من شانه ان يعمله انسان والعملية هى التى يعرف بها ما شانه ان يعمله الانسان بارادته
وعرف الشيخ فى الاشارات القوة المسماة بالعقل العملى بانها هى التى يستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور
الانسانية جزوية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وقوله من الامور الانسانية
وارادتها الافعال التى يفعلها فيمعاشه ومعاده احتراز عن الافعال الحيوانية التى تفعل بالقوة المحركة وفى صاحب
المحاكمات واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط يجب ان يفعل من راى كلى مستنبط من
مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباط من المقدمات الكلية انما هو العقل النظرى فهو مستعين فى ذلك با
العقل النظرى اذ العمل لا يتاتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجا

وباستعانته بالعقل النظرى الى الكمال الذى يتصل بها الى الحق الاول اسمى

ان الصدق ينبغي ان يؤتى به

ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به وهذا راى كلي ادركه العقل النظري
ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق
ينبغي ان يؤتى به وهذا راى جزئي ادركه العقل النظري ايض لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق
للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لاراء جزئية ينبعث عن اراء كلية
عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية انتهى ثم ان لكل منهما اربع مراتب و
قد اشرنا الى مراتب الاول بقولنا فالمبتدا اى العقل النظري لاربع مراتب قد صعدا وقد اشرنا
الى وجه الضبط لها بقولنا بحسب الكمال واستعداد ذي الضعف اى صاحبه وذي التوسيط وذي
اشتداد يعني ان مراتب النفس من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد الكمال او نفس الكمال
والاستعداد اما ضعيف او متوسط او شديد ثم مثلنا الاستعدادات بقولنا كقوة الطفل و
قوة من شرع في الصنعة كالكتابة مع كونه اميا وقوة ماهر في تلك الصنعة حال كونه ما صنعها
ولكن يقدر على ايقاعها متى شاء فما هو استعداد المعقولات الاولية بالعقل الهيولاني تشبيها
في خلوه عن جميع الصور العقلية بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن كافة الصور الجسمية وعقل
استعداد كسب النظريات المدركة اى المعقولة من اوليات معقولة له سواء كان بالفكر او با
الحدس فهو العقل بالملكة والمراد بالملكة هنا ما يقابل العدم او ما يقابل الحال لرسوخ استعداد
الانتقال الى المعقولات في هذه المرتبة والعقل بالفعل هو استعداد الاستحضار للنظريات المكتسبة
المخزونة متى شاء بمجرد الالتفات بلا انظار جديدة ثم انا اشرنا الى وجه ضبط اخويان بتو بدل
استعداد متوسطا او شديدا ان الاستعداد اما استعداد الاكتساب واما استعداد الاستحضار و
العقل حيث انعدم استعداده واستحضر العلوم مشاهدا اياه مستفادا اى من العقل الفعال
الذي هو مخرج نفوسنا من القوة الى الفعل في الكمالات والعقل المستفاد قد يعتبر بالقياس الى كل
مدرك وقد يعتبر كما اشرنا في النظم بالقياس الى جميع المدركات معا بان يصير جميعا حاضرا مشاهدا
بحيث لا يغيب عنه شيء منها وهذا في النفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان وهي عقول مفارقة
في السلسلة الصعودية بازاء العقول في السلسلة النزولية فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد

نفضوها

نضوها وعادوا الى ما بدأ وانهذا هو الكمال الثاني واليه في وجه الضبط ثم اشرنا الى ما ذكره الشيخ كما في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه بقولنا والاول هو المشكوة والثاني علم زجاجة والمصباح الثالث
ثم الرابع نور على نور سما والزيت ايض قوة الحدس علما والفرق بين الفكر والحدس ان الفكر حركة
من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعة عند الالتفات
الى المطالب وتمثل للمطالب في الذهن الى الحدود الوسطى كل من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع
شوق اولم يكن ثم ان للحدس مراتب والبالغة منها الى غاية الشرف قوة قدسية كما قلنا كمال حدس قوة
قدسية يكاد زيتها يضيء ماشئة صفة قوة اي قوله تع يكاد واه اسمها وهي ماشئة شجرة زيتونة
انكار لتشابه الفكر الصحيح بكثرة فروعه ونتايجه المتوصل بها الى قوة نور اليقين الدائم بالشجرة
المباركة الكثيرة الخيرات المتوصل بها الى النور الحسي ولعقل فعال العرى نار فقوله تع ولو لم تمسسه
نار كما في قوله تع فانس من جانب الطور نارا والطور في الثنا وبل مرتبة السر من القلب ثم بعد تنزيل
التمثيل على نوره تع في الانفس والانسان الصغير اشرنا الى تنزيله على نوره تع في الافاق والانسان
الكبير من الانوار الاسفهبدية والقاهرة ونور الانوار بقولنا او جسم كل ونفس كل وعقل كل و
هواي الهوية الصرفة عليها اي على هذه ذات الاربع اي المشكوة والزجاجة والمصباح ونور على
نور بدل وعلى هذا فعالم الاسماء نور الشجرة وباطنها الكثرة فروع مفاهيم الاسماء بحيث قيل فيها
جائت الكثرة كما شئت فمنها يوقد الانوار الثلثة التي دونها كما مر اي بعالم الاسماء اول ايض سدرة
الشجرة سدرة المنتهى التي هي البرزخية الكبرى وفي قوله تع لا شرقية ولا غربية اشارة الى انها ليست
من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية وكذا في قوله تع ويضرب الله الامثال للناس لاله
على ان المراد بهذه العبارات هذه الاستعارات فقوله تع لا شرقية ولا غربية اشارة الى الخلو عن الجرة
والبلاهة على الاول والى انه لا وحدة صرفة ولا كثرة محضة او الى انه لا هو ولا غيره على الثاني
واشرنا الى مراتب الثاني بقولنا تجلية بالجيم مفعول ثان مقدم لادر وتخلية بالخاء المعجمة وتحلية
بالحاء المهملة ثم قفنا الى مراتب ثلث مرتقية وتلك المراتب محو وطمس ومحق ادر العملا ثم اشرنا
الى تعريف كل منها بقولنا تجلية للشرع الظرف متعلق بقولنا ان تمثلا وهذا هو المراد بقولهم

اولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيتها تهذيب الباطن بعد عن سوء
الاخلاق كبخل وحسد وغيرهما من الملكات الردية ولقلقي بالقافين والقلق للسان الواو للحال وقبقبي
والقبقب بالقافين البطن وذبذبي والذبذب بالذالين المعجمتين الذكر من سابقة الثنا دطرحت
بجانب ونهضت البيت تلميح الى قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي الشر كله تخلية
هي ان صار للقلب التحلي اي الخالي عن الرذايل الفضايل اسم صار وجزه التحلي جمع حلية وفناء هو شهود
السالك كل ذي ظهور مستهلكا بنور الله نور النور كاستهلاك انوار الكواكب في النهار بنور الشمس
بوجه ثم اشرنا الى اختصاص المحو بتوحيد الافعال والطمس بتوحيد الصفات والمحق بتوحيد الذات
بقولنا بفعله متعلق بمحو الافعال مفعول مقدم بمحو الحق وفي النعت طمس فنعوت الموجودات الممكنة
مطموسة في نعته وفي الوجود للحق فوجوداتها محوقة في وجوده فلا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم ولا اله الا الله ولا هو الا هو   في النفس كل القوى النفس في وحدته التي هي ظل الوحدة
الحقة التي لواجب الوجود تعم بعبارة اخرى مقام شهود المفصل في المجمل ومقام شهود المجمل في المفصل
وفعلها ينفعل القوى في فعله ينفعل النفس قد انطوى في النفس بالحقيقة هي المتوهمة المتخيلة الحاسة
المحركة المتحركة وهي الاصل المحفوظ في القوى لا قوام لها الا بها وقد استدل الناعليه بوجهين احدهما
من ناحية المدرك وهو انا نحكم بكل واحد من المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات على
الاخر مثلا نقول الذي له لون كذا له طعم كذا او رائحة كذا او هذه الصورة الخيالية لهذه الصورة الحسية
او هما صاحبا هذه الموهومة او المعقولة والقاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما و
المصدق لا بد له من تصور الطرفين وكذا نتصور في الصور الخيالية والمعاني بالتركيب والتفصيل ونضم
بعضها الى البعض ايجابا ونفرق بعضها عن بعض سلبا والمتصرف لا بد وان يحضره المتصرف فيه فاذن فينا
قوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات متصرفة فيها بل محركة بفنون الحركات وهي الاصل المحفوظ
في جميع القوى وهي النفس والى هذا اشرنا بقولنا للحكم بالمرئي على المطعوم وبالخيالي على الموهوم
والقاضي بين اثنين لا بد وان قد حضر له كذا الباقي على او الاخر من ناحية المدرك وهو انا

نقطع

نقطع بان كل واحد منا واحد شخصي وانه كما هو الذي يعقل كلك هو الذي يدرك بالانحاء الثلثة
الاخرى من الادراك وهو الذي يحرك ويمشي ويقوم ويقعد ونحو ذلك فلولا ان النفس كل القوى و
القوى اصل محفوظها النفس لما تأتى ذلك ان قلت اسناد هذه الادراكات والافاعيل الى النفس من
جهة ان هذه صفات قواه واي عليها قلت القطع حاصل بانه لا مجاز في هذا الاسناد ولو كان الامر كما
قلتم كان الاسناد مجازيا على انه ان تأدت الصور الادراكية مثلا من الالواح الى النفس كانت النفس
هي العاقلة المتوهمة المتخيلة الحاسة وهو المطلوب وان لم تتأد اليه فلم نكن مدركين محركين مثلا وهو
بناقي القطع المذكور واليه اشرنا بقولنا وقطعنا انا بذواتنا بالحقيقة نرى نسمع نشم نعقل نتوهم و
نشتهي نهم اي نغضب ان قلت فعلى هذا ما الحاجة الى اثبات القوى قلت ليس المراد نفي القوى بل نفي
انعزالها وبينونتها عنه وللنفس مراتب كما في نعم خلقكم اطوارا والموهبة التي تتخيل ليس لها ان تتوهم و
قس عليه في بعض احوال النفس منها انه غير المزاج لوجهين الاول ما قلنا نور اسفهبد مزاجا واني
فلا يكون عين المزاج لان مبدأ الشيء وواقفه غيره والثاني ان المزاج لا يبقى بل يتبدل بحسب الانسان من
الصبا والشباب في الكهولة والشيخوخة والنور الاسفهبد يبقى وغير باق هو المزاج هو غير باقي هو النور
الاسفهبد ومنها ان النور الاسفهبد حادث عند حدوث الصيصية اي البدن خلافا لافلاطون الالهي
القائل بقدم النفس بالزمان على ما نسب اليه ولعل مراده بقدم ما هو باطن ذات النفس وهو العقل
فان العقول حقايق والنفوس رقائق لها فكينونتها السابقة كينونة النفوس بوجه لا ان النفوس بما
هي نفوس قديمة بالزمان كيف وهي على التحقيق جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومنها ان النور ا
الاسفهبد باق وهذه اي الصيصية تصير باقية اذ لو فسدها بفساد الصيصية لكان حاملا قوة الفسا د
فكان ماديا وقد ثبت تجرده وقد آثرنا الاختصار اقتفاء لاثر المتن في ابطال التناسخ و
لهم في ابطاله وجوه من الدلائل وعمدتها ان البدن اذا كمل استعداده لحدوث النفس فاضت عليه من المبدأ
لان الجود تام والفيض عام والشرط وهو صلوح القابل حاصل فلو تعلق به نفس مستنسخة ايضا لزم

اجتماع نفسين على بدن واحد وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنان واليه اشرنا بقولنا
لزوم اجتماع نفسين على صيصية ثنا سخا قد ابطلا وللصدر المتالهين قدس سره برهان اخر متين وهو قوله
ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهان قوي على نفي التناسخ مطلقا وهو ان النفس لها تعلق ذاتي بالبدن
والتركيب بينهما طبيعي اتحادي ولكل منهما حركة جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة وكذا البدن
وهما في كل وقت شان اخر من الشئون الذاتية بازاء ما للبدن من الصبا الى الهرم وهما معا يخرجان
من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص ما
دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها الجسمانية اما في السعادة
او في الشقاوة فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة
كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن
خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس مستنسخة من بدن باخر عند كونه جنينا
او غير ذلك لزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان
التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما
سنح بالبال هذا كلامه قدس سره باختصار ما واليه اشرنا بقولنا ومع وصول الانفس لغاية اي الى غاية لا يتخطى
التنازل اي ارتجاع الانفس الى القوة الاولية الهيولانية الزمانية في اقسام التناسخ نسخ و
مسخ ورسخ وفسخ فثمانيا اي ذلك المذكور من مجموع الاربعة قسم مجموع هذه الاربعة اعني انسانا وحيوانا
جمادا او نباتا على ترتيب اللف للكل من اقسام الحيوانات والنباتات ثم باب الابواب كما نسب
الى المشرقيين ان اول منازل النور الاسفهبدي هو الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة
جميع صياصي الحيوانية والنباتية وهذا هو راي بوذاسف التناسخي فقالوا ان الكاملين من السعداء
تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالملأ الاعلى وينال من السعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر واما غير الكاملين كالمتوسطين والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم

فينتقل

فينتقل نفوسهم من هذه الابدان الى ابدان اخرى في خلق يغلب على النور الاسفهبد واية هيئة ظلمانية
تمكن فيه يوجب ان يكون بعد فساد مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة الرؤوس كانتقال
نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفارة وهذا القسم من التناسخ يعني التنزل من الاعلى الى الادنى
نزول اي تناسخ نزولي الصعود من التناسخ عكس ذا يعني الترقي من الادنى الى الاعلى خذا واليه ذهب طائفة
اخرى فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات وان المزاج لا غير وان المزاج الانساني يستدعي
نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل
في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كا
النخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدودة مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى
رتبة الانسان اقول كمن راى راى ابن سينا في التقسيم والاشارة الى انه يحصل للمستخرج عدد كثير
من اقسام التناسخ وما يشبهه فاقول بان الاربعة المذكورة من النسخ واخواته اعم مما يطلق عليها هذه
اصطلاحا وتبيينها بالوصل والفصل اي بسبب الانتقال من شيء الى شيء على سبيل الاتصال في مادة واحدة
كما هو الواقع المحقق في ترقيات الانسان من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية
الى الانسانية وبالانتقال على سبيل الانفصال كما هو راي التناسخية يحدث موزعة فهذه ثمانية كذلك
يحدث هذه الثمانية موزعة بالصعود والنزول فهذه ستة عشر والنقل والبروز والتمثل اي موزعة
بها ايضا والبروز هو ان يبرز الروح في البدن الحي كما ان النقل هو ان يتعلق النفوس بعد المفارقة بالمواد
المستعدة كالنطفة والبيوض كما هو المعروف عند التناسخية وقد جوز بعض العرفاء كالشيخ النسفي وغيره
ان يبرز روح العارف بعد المفارقة في الكمل والتمثل هو تمثل الروح بصورة كتمثل روح الامين بصورة
دحية بحيث كان النبي ص يراه بعينه ويسمع كلامه باذنه وتمثله بشرا سويا لمريم ع وغيرها والملكوتي اي
كذا بالتناسخ الملكوتي وهو ان يتصور النفس بالصور الاخروية المناسبة لاخلاقها وملكاتها كما سيجيء
في مبحث المعاد انتهى وما اي تناسخ في الملك جا كما هو راي التناسخية وفي هذه التقسيمات بعض اقسام
متداخلة في بعض الا ان المقصود ان التناسخ المطلق منقسم تارة الى كذا وكذا وتارة هو بعينه الى كذا كذا

وان الناسخ الحق الذي يراه الناسخية نسميه فيكل موضع باسم فمرة بالناسخ على سبيل الفصل ومارة بالنقل و
اخرى بالملكي مما يصح كما هو على سبيل الاتصال والتمثل والملكوتي او بحال كالنقل والبروز وقد علمت ان
النقل والملكي والناسخ على سبيل الانفصال واحدة اسحر جاء مؤكد بالنون الخفيفة الفريدة السابعة
في بعض احكام النفوس الفلكية مثل نفوس الفلك الدوار بنفوسها واجبة التكرار اي تكرار وجوده
الخارجي وحدوثها الكوني فان النفوس الفلكية ثبت ان لها شعورا بحركاتها ولوازم حركاتها وتلك
النفوس والعلوم متناهية والحدوث التي بازائها لابد ان تكون غير متناهية اذ الفيض غير منقطع فوجب
تكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسب الادوار وفي عود الحركات والاوضاع الفلكية بعد عبور المدة الاثنية
الى شبيلها وبينها الكائنات في العود الى اشباه ما كانت والقائل هو الشيخ الاشراقي قدس في حكمة
الاشراق واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية مصورة وهي واجبة التكرار
فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مرتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء فتلك
النقوش من السلاسل المجتمعة المرتبة فيناقض ما برهن عليه وهو ح دق العلامة ينشرحه وهي اي تلك
النفوس بل الكائنات التي هي اثارها واجبة التكرار اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم يعاد فان ذلك
ممتنع كما سبق برهن عليه بل بمعنى عود شبيهه واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل سنة ثم قد وحكي في
المطارحات ان المذهب هو القدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر و
يونان وغيرهما ثم قد شرحا لقوله فانه ان كان اه ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها
على التعاقب لكنها في الذات المنتقشة بها لابد وان تكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان يختص
اذ الزمان المتاخر ما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شيء اخر يتقدمه فكذلك ينبغي ان يدرك المدرك
للحوادث او ينتقش به المنتقش فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة موجودة معا وقد برهن على
استحالته هذا كلامه وزيادة التفصيل تطلب من هناك والبرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم فما
ظرفية او شرطية انقضى العام الربوبي اليوم وصف بحال المتعلق اي عام اياميه ربوبية وان يوما
عند ربك كالف سنة مما تعدون فاذا انقضى العام الالهي وهو ثلثمائة الف سنة وستون الفا والحق

القضاء

انقضاء مدة دورة فلك الثوابت كر امثال الاجسام وانفس اخر لا ما مضت من الانفس الذي يونداسف
فانه لما كان فيلسوفا تناسخيا قال بانه بعد عبور هذه المدة يعود اشباه الاجسام ويتعلق بها هذه
الانفس بعينها لا انفس جديدة فعلى مذهبه يرجع كل سعيد وشقي في الادوار والاكوار وهذا المذهب
باطل لان خزائن الله تعالى لا تنفد ولا تبيد ولا تقصر عن افاضة النفوس الجديدة ابدا ولهذا تبعه
الشيخ الاشراقي في تكرار الاوضاع الفلكية وكذا تكرار الصور الجسمانية الكونية دون تكرار تعلقات
النفوس المفارقة والقول بالمحو والاثبات اصطفى قدوة المتألهين س في حواشي حكمة الاشراق
ان الحوان النفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وهذا يتصور على وجهين الاول ان يثبت الله تعالى بحسب الجهة الكثيرة المتضاعفة من
نسب العقول والقواهر الطولية والعرضية بعضها مع بعض في راس كل سنة من سنين العالم الالهية وهي
ثلثمائة وستون الفا مما يعده المنجمون اذ كل يوم ربوبي منها كالف سنة مما تعدون في تلك القوى
الفلكية صور جميع ما يوجد في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد
في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المحقق الخفري واشير الى اوايل
تلك السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر
الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون والوجه الثاني
ان يتوارد الصور من المبادي الالهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الاشواق عليها المنبعثة
عن تجدد الاوضاع شيئا بعد شيء وصورة بعد صورة على نعت الاتصال التجددي على طبق ما يترشح منها
على مواد العنصرية على التعاقب دائما وهذا اولى واوفق بقوله تعالى كل يوم هو في شأن وعلى اي الوجهين
لا يلزم منه عدم التناهي في الصور العلمية الفلكية على وجه الاجتماع ولا ايضا تكرر الصور الحادثة العنصرية
انتهى كلامه س فالى الاول اشرنا بقولنا فبعد ختم السنة المذكورة الالهية يمحي النقوش حال الكون غيرها
مسطورة والى الثاني اشرنا بقولنا او بالتعاقب انمحت النقوش واثبتت حسب اشواق واوضاع بدت

الفريدة الخامسة في النبوات والمنامات وفيه فرائد الفريدة الاولى في المشتركات بينهما

لما توهم من هذه المذكورات قدم العالم ازحناه بان القديم هو الحق تعالى وما من صفة وصفا منه
كجوده واحسانه وتكلمه وافاضته ونحوها الا من صنع الخلق كالمستجاد والمحسن اليه والمخاطب والمستفيض
ونظايرها فقلنا ان الفيض منه تعالى شانه دائم متصل والمستفيض داثر وزايل ولما توهم فيهما ما ينافي
السمعيات الشرعية ولم يكن كذلك قلنا في السمع الوارد عن بعض اهل العصمة انه بعد افناء هذه
الخلق خلق آخرين من دون انثى وبغير فحل اشارة الى حديث مروي في الخصال وغيره وهو انه لعلكم اهل
ترون انه اذا كان يوم القيمة وصير الله تعالى ابدان اهل الجنة مع ارواحهم في الجنة وصير ابدان
اهل النار مع ارواحهم في النار ان الله تعالى لا يعبد في بلاده ولا يخلق خلقا يعبدونه ويوحدونه
ويعظمونه بلى والله ليخلقن الله خلقا من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه و
يعظمونه الحديث ونظايره كثيرة في سبب صدق الرؤيا وكذبها اعلم ان النوم حالة تعرض
للحيوان يقف فيه النفس عن الحس والحركة الارادية لا عن الافعال الطبيعية ويلزمه رجوع الروح النفساني
وانقطاعه عن الالات الى المبدأ لا بالكلية بل ينبعث منه شيء يسير اليها والسبب الغائي للنوم امران
احدهما اجتماع الروح الحيواني في الباطن طلبا للاستراحة فان الروح جسم لطيف سهل التحلل لا من
البدن الذي هو قشره وغلافه فلو استمرت اليقظة لتحلل بالكلية لان الحس والحركة انما يتمان
بحركة الروح والحركة محللة لجوهره فيجتمع المنبع حتى يصلح وينمو وينال بدل ما تحلل منه في اليقظة
وثانيهما تجويد هضم الغذاء فان اشتغال النفس في اليقظة بالافعال مما يمنعه عن تجويد الهضم
ثم انه عند ذلك يجتمع الرطوبات التي يتحلل في اليقظة ويرتفع الى الدماغ ابخرة عذبة فيسترخي بها
الاعصاب وينطبق بعض اجزائها على بعض ويمنع نفوذ الروح الحاس وكثافة الابخرة ايضا مانعة
كما في نفوذ شعاع النير وايضا يختلط الابخرة بالارواح فتغلظ وتبلد عن النفوذ في المسالك
واليه اشرنا بقولنا النوم حبس الروح البخاري في الدماغ اي في تجاويفه واذا اطلق الدماغ
كثيرا على نفس التجاويف من تشابه حصر الرطوبات لراى للروح فان زكن غيبا اي امورا خفية
مما هو كائن او كان او سيكون فذا بان غدت مجتمعة انفسنا والانفس المنطبعة من السموات

والواح اخر من النفوس الكلية والعقول النورية اذا تعطل الحواس ووجد النفس فرصة الفراغ واتصلت
بالجواهر الشريفة الروحانية فاطلعت على ما فيها على حسب حالها فان فيها اى فى الالواح الجزئية والكلية
كل شئ مسطور ثبت ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقد كل شئ فعلوه فى الزبر وكل صغير وكبير
مستطر ولا غشاء فى المفارقات حتى ينتقش النفس التى هى من المفارقات بما فيها فهى المرائى المتقا
بلات نصب على القطع لان الروى فى المصراع الاول مكسور وانما الشواغل الحسية قد حجبت نفوسنا
النورية معتذرة من انه اذا لم يكن بين المفارقة حجاب فلم لم يتصل حين ركود الحواس فى الكل وتوجه
ارتفاع حجبها اكثر شروع فى تعداد اسباب دفع المانع فانه كثيرة من ذلك النوم الذى هو من الاسباب
الطبيعية ومنه قد ظهر صفاؤها اى صفاء النفس الفطرى بحيث يكون بحسب اصل الفطرة نقية صافية
عن الكدورات والعلائق البدنية ومنه انضجارها عن هذا العالم بمصادفة امر مدهش او موحش
فيرتفع الحجاب لكشف الغطاء لكل بحسبه واختيارها اى ومنه موتها بالاختيار الذى يكون للاولياء
والسالك من العرفاء المشار اليه بقوله موتوا قبل ان تموتوا ثم شرعنا فى بيان اقسام الاطلاع
على المغيبات بقولنا فما راها النفس يوما فيلك من ذلك العالم حيث تصلك فصورتها حال
كون الصور كلية فهى تكون فى قوة التخيل اى المتخيلة جزئية لان طبعها ابدا محاكيا بصور جزئية
معانيا مفعولا محاكيا كما اذا سمع النور الحقيقى العقلى تمثله بالنور الحسى واذا سمع انبساطه وسعته
يمثلها بالامتداد الكمى وهكذا فهى الخيال انطبعت ما حاكتها المتخيلة ومثلتها فانتقشت منطاسا
بها فاذا ابعد ذا شوهدت والتفصيل فيه ان الصور التى تدركها النفس فى النوم او اليقظة او
نحوهما اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم الروحانى ام لا وعلى الاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية
وعلى التقديرين فاما ان تنطوى سريعا فلا حكم له او تثبت فان تثبت كلية فالمتخيلة التى من طباعها
المحاكات تحاكى تلك المعانى الكلية التى فى النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور فى الخيال وتنتقل منه
الى الحس المشترك فتصير مشاهدة اذ المدرك فى الشهود للصور انما هو تمثل للحس المشترك من اى صقع
اى ناحية قد ظهر اى سواء ارتفع المتمثل من الخارج الى الحس المشترك او انحدر من الداخل اليه فان

المحسوس بالذات ليس الا ما وجوده في نفسه وجود المحاس كما قلنا والنفس في البنطاسيا كما حصل من حس ظ
فانه بمنزلة حوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة بل ينصب اليه من نهر الباطن ايضا فهو كمرات ذات وجهين
وجه الى الداخل ووجه الى الخارج كما قلنا كذا مما دخل فكثيرا ما يشتد شهوة العليل فيشاهد ما يشتهيه
بمديده البنطاسيا كله ومن هذا القبيل ما شاهده المبرسمين وغيرهم اشياء لا يراها غيرهم من الحاضرين واي
شيء مفعولا مقدم في الخيال الصورة المتخيلة فشوهدت للبنطاسيا فهي ايضا اي في الخيال ثانيا لانعكاسها
لان القوى الباطنة كالمرائي المتعاكسة وهذا بيان لسبب بقاء الصور المنامية في الذكر ثم رجعنا الى
اول الكلام يعني قولنا صور تشبهها كلية فقلنا مما يشاهد كلية ما شرطية كما فيما يعبر حال الكون ليس
ذا التغيير لما رأت النفس ما فيه احتاج للتعبير اي ما شاهد البنطاسيا بواسطة الاتصال با
الالواح ليس مشهودة ذا تغير وتفاوت لما رأته النفس بتبديل المتخيلة بل لا يختلفان الا بالكلية و
الجزئية فهو رؤيا ما يحتاج الى التعبير وما يغير شيء اعاان تكن مدلولها ومناسبا لما رأت النفس لكونه
ايكون المغير ضد له او شبيها له او لازما له فهو رؤيا معبر كعلم ولبن اي كتبديل العلم باللبن لان
الصور العلمية المحذوف عنها الزوايد والقشور غذاء النفس الناطقة كما ان اللبن الذي هو جوهر
لطيف لذيذ سائغ غذا للبدن الذي هو مثال النفس فالمناسبة بينهما موجودة ومثله التبديل العلم
بالحية او الذهب وكمن رئ انه ولد له ابن فيولد له بنت وبالعكس اذ الضدية موجبة للانتقال من
احد الضدين الى الاخر ولكون الضدية من المناسبة قيل كل ضد ند كما ان كل ند ضد وعدت من المنا
سبة فعلم المعاني والبيان وبالجملة بهذه المناسبات الابدان يستنبط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت
الى ما شوهد وذلك مما يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف
هذه الامور في شخصين فصاعدا فلهذا يعتبر يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات و
العادات اذ كل منها تقتضي من الالف والمناسبة ما يقتضيه الاخر والتعبير مثال يعرفك طريق ضرب
الامثال من الانبياء لانهم تكلموا مع الناس بقدر عقولهم وكان عقولهم امثلة العقول العالية و
عباداتهم امثال عبادات الاخيار كل ما يخاطبهم ينبغي ان يكون امثلة للمعاني الحقيقية وقدر

عقولهم

عقولهم انهم في النوم والنائم لا يكشف له شيء الا بمثل فاذا ماتوا انتبهوا وعرفوا ان المثل صادق ودونه
اى وان لم يكن مناسبة بوجه اضغاث احلام حاصلة من عابثة المتخيلة ومن صور تثبتها جزئية
على صورة تثبتها كلية في الحفظ والتبديل كالكلية تحكمها حكمها وربما تضاعف التبديل بان يبدل
ذلك المثال باخر وهكذا الى حين اليقظة فاحتمل الاضغاث اذ لم ينته الى ما يمكن ان يعاد اليه بضرب
من التحليل والتحليل اى التعبير فانه عرف بانه تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية الى المعاني النفسية
ان امكن ذلك   هذا ما يتلقاه النفس عن المبادي عند النوم واما ما يتلقاه عنها في اليقظة فهو
على قسمين احدهما ما اشرنا اليه بقولنا وان لدى اليقظة يدرك نفس غيبا ويعني نفس يكل جانب من الجوانب
المتجاذبة لا يشغلها البدن وقواه عن الاتصال بالمبادي والحال انه لم يضعف تخيل عن نزع مضاف الى
الفاعل التنطاسيا معقوله يعني يكون المتخيلة قوية على استخلاص الحس المشترك من حس ظاهر فمثله
غيبته جادا ايبا مفعول الرؤية المثل فهنه اى فما يدركه في اليقظة ما او حاصر بحال استقر ذكره فلا
يحتاج الى التعبير ومنه ما كمثل الاضغاث بعد ان معن المتخيلة في المحاكات والانتقال وثانيهما
ما اشرنا اليه بقولنا وان وفى اى ضعف التخيل عن النزع المذكور وما وفت لنفس يكل جانب اما
يمد من الامداد يمد هش الخيال والحس لقوى المتخيلة كما في الكاهن او لا يمد كما في السقماء
ومدهش القوى كما يستنطق في تقدمه معرفة واهنها اى واهن القوى طبعا بما تؤثر فى اى تامل
اشياء مثل الآثار وما هو بصراد جرحة يمن جهة الاضطراب فداد عشه اى ادعده او ما يشف او يمور
اى يموج ادهشه وانما قلنا يستنطق واهنها طبعا اذ كان في الشيء اكثر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه
الى الدهش اقرب وبقول الاحاديث المختلطة اجدر كالبلة من الصبيان والتفصيل في شرح الاشارات لـ
المحقق الطوسي في الشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة
اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة الفوهية المستقيمة والمدهش للبصر تشفيفه يكون كالبلور
الصافي المستدير والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدهدة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او

الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا كما في الماء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او
الغليان الشديد وما يشبهه   هذا كله اي كلما ذكر من ان الصور التي ترى نوما او يقظة اما
ان يكون كلية او جزئية مستدلة او غير مستدلة وغير ذلك اذا ما اتصل النفس بذلك العالم وان
لم تتصل فما يدرك ان كان نوما اي في النوم فهو اي حقيق بان يقول له اضغاث احلام على
الحقيقة وهو معنى الكاذب اسبابه اي اسباب اضغاث الاحلام ثلثة يمقه من عمقه اذا حرره
اولها ان الشئ الذي ادركه شخص في حال اليقظة من المحسوسات تبقى في خياله صورته في المنام انتقشت
بنطاسيا بالعين اي بعينها او مناسب اي بمناسب قد حكيا بتصرف المتخيلة والثاني ان ما الف المفكرة
من الصور ياتيه اي يأتي البنطاسيا عند النوم مما قدم اي المصورة اي الخيال ثالثها انه هو مزاج
روح دماغي محل القوة التخيل ان تبدلا او تغير تبدلت افعالها اي افعال المتخيلة ومحاكاتها بحسبه
اي بحسب تبدل مزاج الروح انفعال فمن حرور غالب في مزاج قالبه حاكي اي حاكته متخيلة نيران و
شبهه كالحمام الحار ومن شرطية كما في الموضعين الاخرين يغلبه مر اشياء صفر جمع اصفر ان كان المرة
الصفراء او اشياء سود جمع اسود ان كان المرة السوداء علن فيه المرئي بالاضغاث ويمكن ان يرجع
المستتر فيه الى كلمة من بل هذا اولى لفظا ومعنى اما لفظا فلان فيه غنية عن الرابطة العائدة الى كلمة
من واما معنى فلان فيه اشارة الى ما هو التحقيق من اتحاد المدرك والمدرك ومن عليه البرد يغلبه فيرى
في منامه ثلجا ومن عليه رطب يغلب يرى مطرا قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق وحصول هذه
واشالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت الى المجاور له
او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها يكون سببا لحدوثه اذ قابلته الاشياء مع جودة
وجود قابض بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فيتأثر به تأثرا يليق
بطبعها وهي ليست بجسم حتى يقبل الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما في طبعها قبوله انتهى
اقول التحقيق ان المتخيلة لها نوع تجرد عن المادة والروح الدماغي مظهرها والسر في الساير مامر
ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها ذات مراتب والنفس كل القوى والاصل المحفوظ فيها

فيرى

يسرى صفة بعض المراتب ولو كان من ادنى الادانى الى البعض الاخر ولو كان من اعلى الاعالى الا ترى ان
القضايا والاعتقادات المحبوبة او المبغوضة الواردة على النفس كما تؤثر فى البدن فتسمنه وتقويه او توهنه كيفية
وتذيبه والفرح النطقى يزيد القوى البدنية والغم النطقى ينقصها بل يفسدها وانه كيف يؤثر سوء
المزاج او تفرق الاتصال الطاريان على البدن فى النفس فليتفطن اللبيب العارف بان النفس وحدة
جمعية حقيقية هى الوحدة الحقة المحيطة بكل الوحدات والكثرات وان لدى اليقظة هذه اى
المرئيات بغير الاتصال بالمبادى العالية حصلت امور شيطانية بازاء اضغاث احلام فى النوم قد سميت
وما من الاغوال فى الاقوال والافواه الغريبة الثابتة فى اصول المعجزات والكرامات اصول الاعجاز
الذى فى الانبياء او الكرامة التى فى الاولياء خصايص ثلث اولها ان يقوى القوة العلامة يعنى القوة
النظرية التى تعلم بها الحقايق على ما هى عليها بحسب الطاقة البشرية واشير الى قوتها بقولنا كما جمود
الحدس قد عرف معناه يبلغ انتهاء كل يصعد فى شدته ابشدة الحدس غايتها اى غاية الشدة فيها اى
فى غاية شدة الحدس يكاد زيتها وهو عقله المنفعل فى غاية استعداده يضئ بنور العقل الفعال
الذى ليس بخارج عن غاية حقيقة ذاته وان لم يمسسه نار التعليم البشرى وصل من القران المجيد وفيه
اى فى جمود الحدس انك لا تهدى من احببت نزل من عند الله على رسوله الخمشى ص وذلك لعدم
استعداده للاستشراق بالانوار الالهية اعنى اطباء النفوس السقيم وهو الجمود المذكور وذاك
ايضا جا غاية شدة الحدس بلا لوح قرى اعلى القلم اجما فيه وان جعلت قرى صفة لوح لكان اجود
اى ذاك صار عين القلم الاعلى بناء على جواز اتحاد النفس بالعقل الفعال بل العقل الاول فى الحضرة
الختمية من غير ان يكون للوح قرية بل هو الى صاحب هذه المرتبة لا يحتجب بالخلق عن الحق ولا بالحق عن
الخلق بل يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وله الفناء بعد البقاء والبقاء بعد الفناء وبها
نوره فى كل ما يسمع ويرى وبلا حظه وجهه من كل ما يظهر ويخفى وفى ختم اصحاب هذه المرتبة فالاحق
ختم الكلام وثانيتها ان يقوى التخييل بحيث يقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة

ويشاهد في اليقظة عالم الغيب فالبنطاسيا الصوف هذا وما عطف عليه يعني والصورة مفعول
مقدم لقولنا نال من هورقليا وهو عالم المثال باصطلاح حكماء الفرس وافلاطن كما ان جابرصا
وجابلقا من مدن عالم عناصره قد نال في غاية حسن باهر الطرف حال من المفعول اذ ذا يحاكي
عالم القواهر اي كيف لا يكونان في غاية الحسن وما بنا البرزخ من الناظر الى النظم وجميع ما يرى و
يسمع دقايق الحقايق التي هي الانوار القاهرة فصاحب النفس القدسية يتصل ويشاهد معناه
معنى الملك وحقيقته وصورته صورة الملك ودقيقته فيشاهد ببصره العقلي ايات ربه الكبرى
ويسمع بسمعه العقلي كلماته التامة وبحسه يرى صورا بهية ويسمع اصواتا وحروفا منضمة منضدة
في غاية الجودة والفصاحة وثالثها هي ان يقوى العمال اي الجزء العملي من النفس المسمى بالقوة
العمالة فالهيولى اي هيولى عالم العناصر تنقاد له خلعا اي خلع صورة عنها شاء او حلولا اي
حلول صورة فيها فيقلب الهواء الى عنصر اخر ويحدث المطر بيده اي يظهر طوفانا ويبيد اي يهلك
من فجر بطبعه العنصر طاعة الجسد للنفس فان النفس مهما امرت الرجل بالمشي تحركت واليد بالبطش
بطشت والجفون بالانفتاح انفتحت او بالانطباق انطبقت وهكذا وكذا طاعة القوى لها
فالكل كجسم اي كجسد بعده وهو كنفس وروح لجميع العالم وقد ورد في الائمة الاخيار سلام الله
عليهم انفسكم في النفوس وارواحكم في الارواح واجسادكم في الاجساد وامثال ذلك نعم من كان
للايتام كالاب الشفيق وللشيوخ العجزة كالابن الرحيم الودود وللارامل للبنية الوسائل كا
الكهف المغيث ولا يرتضي لغيره الا ما يرتضي لنفسه بل يؤثر غيره على نفسه لا غرو في امثال ذلك في
حقه واول من الخصايص الثلث والتذكير للتاويل بالاصل اصل الاصول ولذا قال لذكراي
القران المجيد اعلى المعجزات اخذ الاشتماله على عظائم المعارف الربوبية وامهات العلوم الالهية
والجميع في انواره منطمسة والكل من ناره مقتبسة فالاول اي المبدء ثم العقول مفعول اول اي
اعطى طابعا اي خاتما والمراد العقول العائدات في السلسلة الصعودية فيها ههنا اشارة الى وجود
سيد الكل وختمهم نبينا محمد الذي ق ص انا سيد ولد ادم وادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة

لما الانس

كالانس اى كالانسان الطبيعى فانه لا يطفر لبطلان الطفرة عن طبايعهما فلا يتخطى الى مقام النوع
التالى الاشرف مالم يستوف مرتبة النوع المقدم الاخس كما تقرر في الانسان الطبيعى كما انه جامع لجميع
الانواع الطبيعية لا يشذ عن وجوده نوع من الانواع الطبيعية البسيطة والمركبة كذلك الانسان
الحقيقى الختمى جامع لجميع المراتب من الانسان الجبروتى والملكوتى والملكى وبجبروته جامع للجبروتيات
من الكلم الطيب الصاعدة وهكذا كما قال اوتيت جوامع الكلم الفريدة الثالثة فى بيان سبب صدور
الافعال الغريبة عن النفس الانسانية بمجرد تصورها ان التصورات للامور تنشأ لا عن شئ اذ
قد علمت ان من العلم ما هو فعلى سبب لوجود المعلوم كحرارة لا عن الحرور الطبيعى كما اذا احدث فى النفس صورة
الغلبة حمى مزاج البدن واحمر الوجه وامتلى العروق والاوداج واذا وقعت صورة مشتهاة فى النفس
حدث فى اوعية المنى حرارة منفخة حتى يمتلى عروق آلة الوقاع والمهيج للحرارة ليس الا التصور فى
الموضعين ومثل ذلك الحر السقوط من العلم التوهمى بالسقوط فى جذع عال ومثل علة اى مرض
لا علة اى سبب فى العين اى فى الخارج لها اى للعلة بمحض التصور وله نقل مشهور وفى المثنوى المعنوى
مسطور ومن ذلك القبيل سوء العين اى الباصرة ويعبر عن ذلك باصابة العين قال ص العين
تدخل الرجل فى القبر والجمل فى القدر ومعناه انه يستحسن الجمل ويستعظمه ويتعجب منه ونفسه خبيثة
حسودة فينفعل الجمل عن توهمه وهذا من خاصية ذلك الوجود ومثل حدوث العلة بمجرد التصور
رفع العلة بمجرده كما حكى المعالجات عن حذاق الاطباء بمجرد التدبيرات النفسانية الم تكن التصورات
لفعلنا مبادى والجعية باعتبار تعدد الموارد فالتصور المطلق بمجرده يفعل نفس الشوق ومع المبادى
الاخر كالشوق والعزم والاجماع والقوة المنبثة فى العضلات علة للفعل بخطى جزء بعد جزء السماء
المتحرك الارادى اى الم تكن تصورات النفوس السماوية كمالات مباديهم العقلية يفيد السماء المتحرك
الارادى الوضعى طلبا للتشبه بها فالتوليد الذى هو نفس الجزئية الارضية بابيه الذى هو نفس
الكلية السماوية اسوة اى اقتداء فى ايجاب الآثار فهذا التوليد موجب هز اى حركة وهز آل اى محل
وربوة المراد بها السمن باول الملموس اذ يكون اذ نوقيته اى لما وقع التكونات فى هذا العالم

باوايل الملموسات اذ عليها مدار الكون والفساد ولا يلزم المسحن مفعول مقدم على الفاعل وهو

الشحن اذ ليس من شرط كل سحن ان يكون مشحنا ولا من شرط كل متبرد ان يكون متبردا وقس عليه

فح لاعزو فيما قد تلونا عليك من الغرايب اسمح من الاسجاح بمعنى حسن العفو امط اذى العسفة

عنك تفلح اى ازل اذية الاخذ على غير الطريق عن نفسك تفز بالسعادات المقصد كناس في

المعاد وفيه فرايد الفريدة الاولى في المعاد الروحاني وهو الحشر الى الله تعالى وصفاته وافعاله الابداعية

ان الذى من العقل بالقوة بالعقل بالفعل انتقى من الانتقاء بمعنى الاختيار فهو لعالم العقول

اللام بمعنى الى مرتقى بعد المفارقة عن البدن بالموت والمراد بالارتقاء اعم مما هو بعد ازمنة

المكث قليلة او كثيرة في عالم المثال متنعما بالصور البهية المستنيرة ومما هو بغير مكث فان الذى صار

عقلا بالفعل اعم من الكامل في الحكمتين العلمية والعملية والكامل في العلمية دون العملية فان النفس

لا يخ عن اقسام خمسة اما ان يكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطة فيهما او كاملة

في العلمية دون العملية او في العملية دون العلمية او ناقصة فيهما والاول هو الكامل في السعادة و

من السابقين المقربين والثانى والثالث من المتوسطين في السعادة والرابع من اصحاب اليمين

والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال فالكامل في العلم دون العمل ايضا يرتقى الى

عالم النور لان المعرفة بذر المشاهدة والعلم الذى فيه حد الكمال الابدى صاحبه بل بسيده وبقوده

الى المقصد وهو ايضا من المقربين وان كان دون السابقين لان الحق تعالى في كتابه المجيد قسم السعداء

الى المقربين واصحاب اليمين وهو ليس من اصحاب اليمين لانهم هم الكاملون في العمل دون العلم او

من المتوسطين فيهما فيكون من المقربين ويدل عليه ما نقل العلامة في شرح حكمة الاشراق ان

مذهب الاوايل من الحكماء ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك اذ لم يكن له استعداد

الخلوص الى عالم النور ولا للترقى الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه

بل يترقى عن الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور هذا كلامه ومرادهم بالتعلق

بالصور المثالية التى مظاهرها الافلاك كما في ذلك الكتاب وشرحه اذا علمت ذلك علمت ان الاوصاف

التى

التي نذكرها بعضها مناسب لهذا وبعضها لذاك منه ايمن العقل فكلمة من نشائية يصير عالما عقليا اي
بالعقل بالفعل يضاهي عالما عينيا اشارة الى ما قالوا في تعريف الحكمة انها صيرورة الانسان عالما
عقليا مضاهيا للعالم العيني في هيئة لا في مادته وهيئة عالم الوجود بالشر اشراي بالتمام ثم ثنية كالاول
اي كما كان في القوس الاول النزولي في الاخر اي في القوس الاخر الصعودي كونها اشدية واضعفية
خالف بعنوان ذلك العالم العقلي المضاهي او هيئة الوجود الحاصل في العقل خالف العالم العيني من
حيث الوجود بالاشدية والاضعفية الغير المنافي لوحدة الطبيعة المشككة والمهية المهية اي من حيث
المهية لا تفاوت بينهما اذ المحقق ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها فالعالم الاكبر
كان حاويا كما قال علي عليه السلام اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر كان مختفيا غدا
كل له مرآتيا جمع مرآة ملتحق خبر بعد خبر لكلمة هو بمثل نورية اشارة الى ما قال الشيخ الاشراقي في حكمة
الاشراق والكامل من المدبرات بعد المفارقة تلحق القواهر فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير
النهاية وقال في موضع آخر منها واذا انجلى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور و
الحيوة وتطهر من رجس البرازخ فاذا شاهد عالم النور المحض بعد الموت تخلص عن الصيصية بالكلية و
انعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة
اليه ومن القواهر ايضا ومن الاسفهبدية الطاهرة الغير المتناهية في الازل من كل واحد نوره وما اشرق عليه
من كل واحد مرارا لا تتناهى فيلتذ لذة لا تتناهى انتهى وعلى هذا قصد المتألهين سر في درك الكليات
انه بمشاهدة النفس للمثل النورية ولكن عن بعيد فهذا نسبتنا امرواد يهم الان ولكن لا تصطلى
ببرودة هذه الغواسق المظلمة الزمهريرية ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وعند ما الكليات
لم امكنه دركها على ماهي عليها عنوانا له وعكوس من المثل في مرآت قلبه اذ كما ان للنفس روازن الى عالم
الملك والملكوت كان له روزنة الى عالم الجبروت ولها وجودات لانفسها ووجودات لانفسنا واحدة
من الوجدان هذه صفة للمثل لسنخها اي اصل اصنامها بنحو الكثرة في الوحدة فرج الضمير معلوم

السباق غريبة من الهيولى ومن عوارض تخصها اى بالهيولى وهى مفيد الحكم كعنوانا انها اى عنوانات
المثل من الكليات العقلية فانها ايض واحدة لسنخ افرادها وحصصها بحيث ان النفس اذا ادركت صرف
حقيقة نالت جميع افرادها من حيث هى افراد تلك الحقيقة واحاطت بكلها وعرفتها بما هى من غرائب تلك
الحقيقة وعجائبها لكن تصف ذوى اى العنوانات بالصرافة والتجرد بشرط التعرية وفى تلك المثل من غير
تعرية معرفة وتفتيش مفتش نجيبة وتعرية مشاهد خبير بعد خبير لكلمة هو من بعده اى من بعد شهود العقول
العرضية والتحاقها كل البهاء بالاضافة الى ما دونها اى العقول الطولية هذا بحسب ترتيب الوسائط
والوسائل الى الله تعم واما بحسب ظ هذا اللفظ فهو ظ فيه بشرط بان يراد بكل البهاء ذاته من حيث الاسماء
والصفات المعقول له مرتبة الواحدية عند العرفاء وبما هو فى قولنا بها يحيط من البهاء المنتهى ذاته بذاته
المعقول له مرتبة الاحدية وعلى هذا فالعقول المرتبة اما محسوبة من صقع الربوبية فان الترتيب يؤدى
الى الوحدة واما معدودة من اعلى نامية العقول المتكافئة لكونها بواطن ذواتها ينسيه نفسه عن
نفسه فضلا عما سواه اتصال نفسه بينبوع النور ومعدن الابتهاج والسرور كما له فى عالم العهود حيث
ينسيه نفسه اتصاله بعالم الظلمات والشرور مع عدم السنخية راسا فنبشر بانا الى البدن كما بانت و
هو مع ان النفس من واد والبدن من واد فانظر الى العلاقة العشقية كيف تصنع واليه اشرنا بقولنا
اذ للصياصى اللازم يعنى الى اهله اى اهل عالم العهود بالانفس يؤدى نعم كيف لا ينسى الانسان
المعتز ذاته وناسى الله نفسه مفعول لقولنا نسى وتعم نسوا الله فانسيهم انفسهم وهذه الاية
الشريفة عكس نقيض لقوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه قال الشيخ الاشراقى قدس وكان النور الاسفهبدى
لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصة مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها فالانوار المدبرة
اذا فارقت من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهر له
انتهى ولعلك تعرف من ذلك سر شطحيات بعض العرفاء يعلم بالحضور خبر بعد خبر ايض لكلمة هو
باعتبار بعض المراتب بالشئ وفيئ ثم شرعنا فى تعليل كون العلم حضوريا شهوديا لاهل الشهود
بقولنا اذ كان فصل الشئ من شئ شئ ولم يتخلل اللاشئ الذى هو مباينه بوجه فالحال ان ماله

يكن

تكثر فقد حصل اى شيء كان بغيره ماسواه فقد تخلل كتخلل غير الشعلات مثلا فيها فيوجب تكثرها
اما الوجود فهو حقيقة نورية وبسيطة ما نافيه له من ثانى فصلا عن ان يكون له ضد او ند او مباين
ليس فى نهوداء عبادان مثل معروف وكلما جاوز شيء حده كالقرب والفقر شدة صده اشارة
الى قاعدة عرفانية فى العرفاء الشامخون اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده فالقرب اذا جاوز حده
وبلغ نهايته انعكس الى البعد وكذا الفقر الى الغناء والظهور الى الخفاء فكذا الكثرة فى مراتب الوجود التى
فى الشيء الذى لا شيء الا وهو مصداقهما اذا جاوزت الحد انعكست الى الوحدة التى انطوت فيها الكثرة
وهى ضرب آخر من الوحدة وفى الوجود ما به افتراق يكون عين ما به اتفاق كما مر فى الامور العامة فا
التفاوت بالتقدم والتاخر والشدة والضعف ونحو ذلك من انحاء التشكيك لا يقدح فى وحدته مصححه
بصحة اى يصححها حمل شايع مثل الوجود ذاك اى يكون ما به الافتراق عين ما به الاتفاق فيها واقع اذ
بذلك الحمل يصدق الوجود عليهما فجنة اللقاء مفعول مقدم وجنة الصفة وهى اصطلاح العرفاء
اى الاتصاف بصفات الله جل مجده كما فى الحديث تخلقوا باخلاق الله واصل الاطلاق من باب المشاكلة
يثمر للكمل غرس المعرفة ان تغرسوا فمثل هذا الغرس المعرفة اغرسوا وفى ابتغائه بجد نافسوا اى
راغبوا هذا حث على طلب المعرفة الفريدة الثانية فى المعاد الجسمانى من قصر وحصر المعاد فى الروحانى
قصر وفرط وهم بعض من الفلاسفة اتباع المشائين زعما منهم ان البدن ينعدم بصورته واعراضه
لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر باق لا سبيل للفناء اليها
الى عالم المفارقات ولان القوى البدنية منطبعة فى البدن فاذا انتفى المحل انتفى الحال واذا لم يبق القوى
المدركة للجزئيات فكيف يدرك الحور والقصور والنار والزمهرير وكلها جزئيات والباقى ليس الا
النفس المدركة للكليات والمعقولات فقط فيكون المعاد روحانيا لا جسمانيا والجواب عن الاول ان
الصورة لا تنعدم بل تبقى دهرا كما سياتى والمتكلمون بعضهم اجابوا بجواز اعادة المعدوم بعينه و
من لم يجوزها منهم اكتفوا فى جانب البدن بالمثلية قائلين بان المكلف بالحقيقة ليس الا النفس وهو الملتذ

والمتألم فهو المثاب والمعاقب فلا يلزم جود وعن الثاني ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وشمّا وذوقا
ولمسا وغير ذلك ثم تعود معها جسما دائرا بل قوة الخيال هذه بعد تجردها من قبل والقائلون بعالم
المثال في صدد حصر من ذلك واما الشيخ رئيس المشائين فانه لم ينكر المعاد الجسماني حاشاه عن ذلك
الا انه لم يحققه بالبرهان كما يظهر لمن نظر في الهيات الشفا كالحاصر للمعاد الجسماني وهو كثير من
الاسلاميين من الظاهريين المنكرين لعالم العقول بل العالم المفارق مطلقا حتى النفوس المجردة
فليس الانسان عندهم شيئا سوى هذه البنية المحسوسة المركبة من اللحم والشحم والعصب والرباط والعروق
وما شاكلها وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة
الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها والقيمة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجسام بعينها
البائنة القابلة للكون والفساد وفيه ما فيه من نقص وقصور اما عقلا فلا يخفى واما نقلا فلقوله تعالى
ورضوان من الله اكبر وقول امير المؤمنين علي عم ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك بل
وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك وقوله عم فهبني صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك وغير ذلك
من النقليات وقائل بمحل جامع بينهما اي بين المعاد الروحاني والمعاد الجسماني جابرا وهؤلاء اصحاب
السبق في مضمار العلم والمعرفة كان جاين ايجابا معا لان الادميين ثلثة اصناف المقربون واصحاب
اليمين واصحاب الشمال والعوالم ثلثة عالم الصور الطبيعية المادية الداثرة وعالم الصور الدائمة
القائمة بذواتها لا بالمادة وعالم المعنى والادراكات ثلثة حسي وخيالي وعقلي وكل ادراك بمنزلة
كوة الى عالم من العوالم فمن غلب عليه التعلق بالصور الدنياوية الداثرة واللذات العاجلة والغايات
الوهمية الفانية فهو بعيد وفاته الى حسرة وندامة ورهين نكال ووبال وله عذاب اليم ومن غلب عليه
التعلق بالصور الدائمة الاخروية واللذات الاجلة الباقية كنكاح الحور وسكنى القصور وغير ذلك
فمآله الى النعيم والى ما هو منتهى همته وان غلب عليه التعلق بالمعنى واللذات العقلية والوصول الى الموطن
الاصلي فمآله الى الانخراط في سلك العقول المجردين والقيام عند رب العالمين والاستغراق في شهود
جماله وجلاله وهذا قول كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وكثير من علمائنا الامامية وجماعة

من المتكلمين

من المتكلمين ثم هم اي هؤلاء القائلون بالمعادين تشتتوا في القول بالمعاد الجسماني في باب
عود البدن او عود مثله وكل واحد من العينية والمثلية فهل يشترط في كل واحد من عضو او
تخطيط او شكل ام لا بل يكفي العينية او المثلية في المجموع من حيث المجموع وقيل ذا الاخير اي اشتراط
العينية او المثلية في كل واحد واحد منها وهو مفعول مقدم لقولنا لم يوجب احد اذ كون اهل
الجنة جردا مردا اشارة الى قوله ص اهل الجنة جرد مرد ومما يدل ايضا عليه قوله عم ان اول زمرة
يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة
وفي صفة اهل النار ضرس الكافر يوم القيمة مثل جبل احد ونظير ذلك واذ الجاني في الشباب
من عاقب له اي لذلك الجاني في الشيب ليس عادلا من العدول من معدله فلأنه معاقبة لغير الجاني
وان المعاقب ظالم وبعضهم كالشيخين ابي نصر وابي علي قد صححوا المعاد الجسماني بالجرم من فلك او من
دخان حتى تكون موضوعا لتصويرهم انهم لكون القوى المدركة للجزئيات جسمانية من نار انهم ان
كانوا من الاشقياء وتصويرهم انهم ان كانوا من السعداء قد ذكر الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد
ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وقيل العلامة الطوسي ره واظنه يريد الفارابي قولا
ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما
هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم شوقهم الى البدن
ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة وهذه مهيات هيئة الاجرام
وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز
ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا
يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي
وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا
شاهدت العقاب كذلك وقيل ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما لخصه المحقق

الطوسي من كلامه ولصدر المتألهين س على هذا القول اعتراضات كثيرة مذكورة في اكثر كتبه وفي موضعين
من سفر النفس من الاسفار كلزوم التناسخ بسبب التعلق بالفلك وشبهه وكاباء الفلك عن التأثر من
العلل الغريبة وكعدم ما يصون الجرم الدخاني عن التبدد والتحلل والفساد وكعدم المطابقة بين عدد
بين النفوس المفارقة في الازمنة الغير المتناهية لتناهيه وعدم تناهيها وغير ذلك مما هو مذكور
في الاسفار ولم نذكرها بعباراته مخافة التطويل وقد يتعجب عن ائمة الاشراقيين ومن انى لا يتعجب من بعض
الموصوفين بتعمق المعارف الالهية والاستشراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله
في الرياضات الحكمية واعتنائه بوجود عالم اخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء
من كون جرم سماوي موضوعا لتخيل طوائف من السعداء والاشقياء او لكون جسم الفلك لصفائه
ولطافته مظهرا للصور المتخيلة لنفوس هؤلاء لا فاديه وهذا الصفا جميع صور ما دونه منقوش فيه
كما اشار صاحب حكمة الاشراق اليه بقوله واعلم ان كل شيء في عالم العنصري مصور على الفلك على نحو ما
وجد ههنا بجميع هيئاته وكل انسان منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد
انتهى وقال العلامة الشيرازي في شرح قول الشيخ الاشراقي وهي اي نقوش الكائنات التي في الافلاك
مصورة واجب التكرار كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس
الفلكية او ينتقش فيه ككل الاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث على الوجه المذكور واجب
لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق انتهى ولا منافاة بين كون الصور قائمة بذواتها و
كونها ذوات مظاهر كما ان الخيال عنده س مجرد والروح الدماغي مظهر له وللمتخيل الذي هو عين الخيال
كما هو مذهبه فظهور الصور القائمة بذواتها في المظاهر ليس من باب احتياج تلك الصور بل هذا من
خاصية وجود ذلك المظهر وظهور الخيال والمتخيل بل النفس التي في مقام الخيال اي الجرم المتقدر
المتشبح المتصور بصور مألوفة مأنوسة له بكثرة المزاولة في جسم الفلك القابل المتهيئ بصفائه
لظهور كل متصور ليس يبصرها نفساله كما ان ظهور الصور المرئية في المرائي لخاصية وجودها
وصقالتها وعلاقة نفس بتلك الصور التي فيها لا يجعل المرائي ذوات نفس ولا ينافي كونها في تصرف

بطبعها

طبايعهما وقواها وتعلق النفس ليس بالفلك بحيث يكون نفساله ليلزم التناسخ او ليكون نفس الفلك
مانعة عنها بل لها علاقة والفة بالصور الملكوتية التي اتفق ان ظهرت فيه وهذا الظهور من باب
الضرورة واللزوم وكما ان الفلك مظهر عالم المثال الاعظم كذلك مظهر عالم المثال الاصغر وان
تحاشوا من كون الموجود الملكي مظهر الموجود الملكوتي فالنفس ملكوتية مظهره البدن وهو ملكي
والصور الخيالية ملكوتية مظهرها الروح الدماغي وهو ملكي وهو ش في معاد سفر النفس اثبت
مظاهر فيهذا العالم للجنة والنار والفلك حسه وخياله عنده واحد وخياله في موضع حسه وما
ذكره ش من انه لا ابدان لها حتى يكون لها نسبة وضعية بها الى تلك الاجرام ويكون هي كالمرائي لها
مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون كما في القوى والارواح الدماغية فهذا الذي ذكرنا معنى ما في
الشيخ في حكمة الاشراق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم
المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضرون من
الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر
هذه وحواملها ناقصة وهي كاملة ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم
فساد البرازخ العلوية وقد علمت ان البرزخ باصطلاحه هو الجسم الطبيعي وقال ايضا وقد يحصل من
بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من
الملائكة لا يحصى عددها ومعنى ما نقل شارحها العلامة عن الاوايل وعن افلاطون من اشتغال
نفوس الكاملين في العلم دون العمل الى الافلاك كما مر ومعنى ما نقل هو نفسه في مبحث العلم الالهي من
من الهيات الاسفار عن المعلم الاول ان الاشياء الطبيعية بعضها يتعلق ببعض واذا فسد بعضها صار
الصاعد علوا الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل ومعنى ما ورد في اخبار اهل العصمة
ان الجنة في السماء كما في قوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وبالجملة فاعتراضات ش على الشيخ
الاشراقي في باب التعلق بالفلك غير واردة نعم يرد على الشيخ الرئيس واتباعه ممن لا يقول بعالم المثال
الان يبني كلامهم على مجرد الخيالات كما يشير اليه ما نقلنا سابقا عن مباحثات الشيخ وكذا قولهم هذا

يتعلق خيال هؤلاء بالفلك ولا سيما قول الشيخ المتأله الى قول صدر المتألهين ره في المعاد الجسماني وهو ما
اخترناه وبعضهم صحح بالتناسخ المعاد الجسماني واخذ جنس اي ويأخذ نوع من انواع الحيوانات والمصدر
مضاف الى المفعول وفق عمله كل خلق راسخ فالنمل للحرص والخنزير للشره والفارة للسرقة وهكذا على ما
بينوا فعندهم ابدان الحيوانات الصامتة طبقات الجحيم وقد مر ابطال التناسخ مطلقا وفرقة من المتكلمين
صححوا المعاد الجسماني بحفظ اجزاء فرده اي لا تتجزى فيعلم القادر المختار تصير في اي الاجزاء المبثوثة
في الدنيا بالوصل اي جمع الفاعل المختار اياها في المعاد ذات وحدة اتصالية مصورة بصورة مثل
الصورة السابقة فيتعلق النفس بها مرة اخرى وفيه ما يخفى على اولي النهى وقول الاشراقي في تصحيح المعاد الجسماني
لنفوس المتوسطين من السعداء واصحاب اليمين واصحاب الشمال بالمثال كما ان صاحب حكمة الاشراق بعد ذكر
شطر من احوال عالم المثال واحوال العالم المذكور يسميه عالم الاشباح المجردة وبه يتحقق بعث الاجساد
الاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة انتهى والقالب المثالي مثل الصورة التي في المرآة لو كانت
قائمة بذاتها متجوهرة ولو كانت ذات روح بان يتعلق الروح الذي فيهذا البدن الدنيوي بها فتكون
تلك حية وهذا مما يشبهها والانفس في النشأة الصورة الاخروية الانفس في النشأة المادية الدنيوية
باعيانها لان النفس باقية لا سبيل للفناء اليها في جميع الاقوال يعني ان اختلاف المذكور انما هو في
ناحية الجسم والجسد لا في ناحية النفس بل هي جهة الاتحاد بين الاجساد الفريدة الثالثة في بيان كون
البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي كما قلنا والحق عينيته اي عينية البدن الاخروي للبدن
الدنيوي لا مثليته بحيث لو رآه احد يقول هو هو بعينه وهو فلان الذي كان في الدنيا ومن انكر هذا
انكر الشريعة والبرهان عليه من وجوه منها ما اشرنا اليه بقولنا اذ شيئيته اي شيئية البدن بصورة
التنوين عوض عن المضاف اليه اي بصورته لما تقرر ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته فالسرير سرير بهيئته
لا بخشبه والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم اذا فرضت
مجردة عن الهيولى محفوظة الصورة الجسمية والصور النوعيات والصور الشخصيات بحالها كما في الاخرة كانت

عالم

عالما بالحقيقة اذلم يحذف عنه الا هو من لوازم الهيولى التى هى من لوازم دنيويتها ولوازم الهيولى
المحذوفة مثل قبول التركيب والازدواج والكون والفساد وغير ذلك مما هو من باب القوة والعدم
ولذلك استتم قولهم صورة الشيء مهيته التى هو بها هو ومنها ما اشرنا اليه بقولنا وكونه شخصيته
لما تقرران وجود الشيء تشخصه فالبدن الصورى الاخروى بعينه هو البدن المادى الدنيوى لان
وجودهما الذى هو اصل محفوظ فيهما واحد والعوارض المشخصة قد علمت انها امارة التشخص الحقيقى
فلا مانع من بقاء التشخص بعينه مع زوالها راسا كما فى النفس الانسانية بحسب تجردها واستقلالها بعد
اختلاطها وضعفها بل بعد كونها كالطبع فى اول الامر ومنها ما اشرنا اليه بقولنا والاشتداد فى الوجود
وكذا التضعف فيه قد تقبل اى يصير ما دوت عندنا واحد الوجود اجزاء المتصل والمراد بالمتصل التاليين
يعنى انه يجوز الحركة الاشتدادية والتبدل الذاتى فى وجود الشيء والحركة الجوهرية فى جوهر الشيء والوجود
اصل محفوظ وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة فيها بالفعل على
نعت الامتياز بل موجودة بوجود واحد فليست شيء من المهيات التى بازاء تلك المراتب الوجودية
والجوهرية موجودة بالفعل بوجود واحد الخاص وعلى وجه التفصيل ولهذا جاز كون شيء واحد متعلقا
بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى مع كونه نوعا واحدا بل شخصا فاردا وبهذه القاعدة الكينونة السابقة
للحقيقة هى بعينها لو حققتها اللاحقة والكينونة اللاحقة لو حققته هى بعينها الحقيقة السابقة ومنها سر
الهبوط والعروج وسر الادواج والذرو ونحوها فعلى هذا البدن الاخروى عين البدن الدنيوى مع
انه تبدل الارض غير الارض وذلك عين الحيوة والشعور وهذا متشابك بالظلمة والعدم وحى بالعرض
ويمكن جعل قولنا وواحد اه وجها على حدة هو ان الوحدة الشخصية لها مراتب كما فى المتصل القار و
السيالى الذى هو عين الكثرة بالقوة وفى الكثرة المنفصل الذى هو عين الكثرة بالفعل وفى المجرد بنحو و
فى المادى بنحو اخر وهكذا وفى الانسان وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات اذ فيه شيء كالملك وشيء كا
الفلك وشيء كالجماد وشيء كالنبات وهكذا اتفاوت البدن الاخروى والدنيوى فى بعض خواص التاثير

لا يقدح في تشخصهما ولا يثلم بوحدتهما ومنها ما اشرنا اليه بقولنا ومادة تحف مادة على العموم
وعلى سبيل الابهام اعتبرت في الصورة والصورة ما دام ضعفها اي ضعف الصورة اليها اي الى المادة
افتقرت تلك الصورة فمادة الشيء حاملة لصورته التي هي ماهية الشيء واحتياجه اليها انما هو لنقص
بجوهر صورته كالطفل المحتاج الى المهد وليس المهد داخلا بقوام وجود الطفل ولذلك لا يعتبر خصوصية
مادة له بل يكفي انه مادة كانت لنا في الحمل لما هو حقيقة الشيء ما دام اعتبرت وربما تبلغ الى حد لا
تحتاج الى الحامل اصلا وهكذا جنس الشيء معتبر على العموم والابهام والعبرة في بقاء حقيقة الشيء بفصله
الاخير كما مر في العموم الامور العامة واذا كان كذلك فالنفس التي هي الصورة الاخيرة بمعنى ما به الشيء بالفعل
والفصل الاخير الحقيقي حيث عينت العبد موضع لا محتمل اي جسد مبتداء ثان موصوف بقولنا قد
دبرت اي بريته النفس وان تفاوت تحد فاعلها ضمير عايد الى اي جسد ورابط الجملة الى المبتداء
الاول محذوف اي تحد بها فالنفس جهة الاتحاد في الاجساد المتفاوتة تفاوتا بينا كثيرا كتشكل
انسانا وملكا وجنا بصورة انسان ثم صورة طير ثم صورة ثور مثلا بعد اتحاد النفس شخصا فكيف
اذا كانت الهيئة محفوظة فكانت هنا جهة الاتحاد بطريق اولى فهذا البيت نتيجة لجميع ما تقدم من ثم
اي من اجل انه لا يعبا بتفاوت الجسد اذا عينت النفس كل من رسولنا مفعول راى رؤيا اي نوما باي
صورة ما اخطاء وفي الحديث من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي وربما اتفق ان
يراه في ليلة واحدة الف رجل وامراة كل بصورة مع ان جسده العنصري مقيد بمرقده الخاصة مدفون
في روضة المدينة الطيبة وذلك لان العبرة بوحدة النفس وهذا بينها فظهر ان المعاد في المعاد هذا البدن
الشخصي بعينه لا بدن مماثل له عنصريا كان او مثاليا وان التفاوتات المأثورة كتحسنات اهل الجنة و
مرودتهم وتشوهات اهل النار وعظم جثتهم لا يقدح في العينية المبرهن عليها وهذا القدر كاف
للمستبصر المنصف ومن اراد زيادة التحقيق والتفصيل فليرجع الى كتب صدر المتالهين كالاسفار
والمبدء والمعاد والعرشية وغيرها فان امثال هذه التحقيقات حررت في الدورة الاسلامية الختمية
شكر الله سعيه وضاعف اجره الفريدة الرابعة في دفع بعض شبهات تورد على القول بالمعاد الجسماني

منها

منها شبهة الاكل والماكول تقريرها انه اذا صار انسان غذاء لانسان اخر فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد
في بدن الاكل او بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الاكل كافرا
والماكول مومنا يلزم اما تعذيب المطيع او تنعيم الكافر او يكون شخص واحد كافرا معذبا مومنا منعما
وقد اشرنا الى دفعها بقولنا وشبهة الاكل والماكول بدفعها من كان من فحول العلماء وانما كانت مدفوعة
اذ صورة لصورة اى الى صورة لا تنقلب لانه انقلاب المهية وانما على الهيولى الانحفاظ بين الصورتين
منسحب ايضا لان الصورة المنقلب منها محفوظة عند ورود الصورة المنقلب اليها فاذا قلنا الماء صار هواء
ليس المراد ان الصورة المائية بما هي صورة مائية صارت مصورة بالصورة المنقلب منها الهوائية
لانه انقلاب في الحقيقة بل المراد ان المادة التي كانت متلبسة في الزمان الاول بالصورة المائية انخلعت
عنها الصورة المائية ولبست الصور الهوائية في الزمان الثاني وكذا اذا صار الابيض اسود لا يصير البياض
سوادا بل الموضوع لخلع ولبس كما ذكرنا اللحم من حيث الصورة اللحمية لا يصير كيموسا ولا بدن المؤمن من حيث
لصورة خاصة يصير بدنا للكافر اذ الصور الخاصة ليست شرطا في مادية المادية بل هي موانع والصورة
المطلقة من المصاحبات الاتفاقية ولو صار البدن بما هو بدن كيموسا لشاهدناه في ايام كونه بدنا كيموسا
وليس كك بل كل صورة بحدها ومرتبتها هي هي والمتعاقبان في سلسلة الزمان مجتمعان في وعاء الدهر
كما قلنا ففي وعاء الدهر قدم معناه كل قد وقى بالبناء للمفعول ما عندكم ينفد من حيث انكم زمانيون
عنده اي عند الدهر او عند الهوية الصرفة بان لا يكون ضميرا يعني فما هو النافد عند النافد هو بعينه الباقي
عند الباقي وقال صدر المتالهين س ره في دفع الشبهة انا نفا عرفت بما مر من ان تشخص كل
انسان انما يكون بنفسه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم وليس له منه الحيثية
تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذي صار
ماكولا للسبع او انسان اخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه انتهى تبلى بالبناء للمفعول
اي تظهر اذا خطا زمانها النحر الى انقطع بطي الزمان والمكان وعلى الاولين والاخرين مجموعون
الى ميقات يوم معلوم ومحشورون في صعيد واحد مرات السيال الى العالم السيال الزماني مع كل

عمل من حركة او سكون فذلك الكتاب اى الكتاب التكويني الدهري لن يغادر اى لن يترك شيئا صغيرا

ولا كبيرا الا احصاها يدل بتفصيله عن شيء ويمكن ان يكون المراد ذكر الكتاب الانفسي وصحيفة الاعمال بالعرض

لمناسبته ما قبله فيكون المراد بالسائل الانسان السائل بنفسه وبدنه فهو ملك النشاة يتلو الكتاب ان

دفعة واحدة وينظر اياتها نظرة واحدة لا على التوالي ولكن من كان ذا نفس مجردة في هذه النشاة

يستشعر هناك بما اعطى ويدرك بالعلم التركيبي ما يدرك ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى فاعرف

نفسك تعرف ربك ومنها شبهة التناسخ فانه اذا احدث بدن اخر وتعلق به النفس كان هذا عين التناسخ

سواء سمي باسم التناسخ او لم يسم فمفسدة التناسخ لازمة لا محالة فقلنا وليس حشر الجسم المتعلق به النفس

تناسخا يمنع وهو انتقال النفس من بدن الى بدن مباين للاول في عالم الغرور وقوله التناسخ الملكي نعم

لدينا تناسخ باطني ملكوتي بل تجسم الاعمال في منع بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند اهل الكشف و

العيان مستفاد من ارباب الشرايع والاديان فباعتبار خلقه بضم الخاء المعجمة الانسان اى الانسان

باعتبار مناسبة اخلاقه للانواع التي نذكرها يتصور بصورها فهو اما بحسب الباطن ملك او حيوان

اعجم من البهائم والسباع او شيطان فهو اى الانسان وان وحد نوعا بل شخصا دنياويا اى في الدنيا

باعتبار ظاهرها الكرو نوعا اربعة عقبى اى في العقبى فكان سبعا وبهيمة مع كون شهوة وغضب

شيمة اى خلقه وان عليه قد غلب مكر فشيطان ذلك الانسان واذ سبحية منها منه بهذا العالم سنية

واعماله حسنة فصور بهية نورية حورية وغلمانية وغيرها ولقد قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى

لغزلان ودير لرهبان والحمل فيهذه المواضع باعتبار ان اخلاق الانسان ينابيع هذه وباعتبار اتحاد

العاقل والمعقول على وجه الذي مر في اوايل هذا التفصيل الشرح وكلها اى كل هذه الاربعة بانواعها و

اصنافها واشخاصها توجد لا من شيء فهي من النشات لا المكونات تجري هذه من الاخلاق مجرى الفيء

من ذي الفيء بملكات في اي هذه الملكات جهات الفاعل اى جهات مختصة له بالصوادر المخصوصة

لئلا يلزم تخصيص بلا مخصص ولا ارادة جزافية تخالفها الصور لا بجهات القابل من العوارض ا

الهيولانية لان تلك النشاة ليست هيولانية فملكه اى ملك الانسان بالفيض والفيض اى باجمعه

وابنه

واينه وماويه من اوج اى كان سعيدا او حضيض اى كان شقيا بكلمات فى صقع نفسه انطوت جزئيت
الابدى عما قد كسبت انما هى اعمالكم ترد اليكم ولا يظلم ربك احدا او جنة عرضها الارض والسماء فكيف
طوتها الواسع القلب ولا تضاد ما ولا تزاحم وقولنا وكلها توجد الى هنا كما يدفع به شبهة التناسخ كذلك
يدفع به شبهات عويصة اخر ليست فى الاعضال باقل منها وما قبلها على من لم يذق مشربنا كشبهة مظان
المكان للجنة والنار الجسمانيتين ولا سيما للجنة التى عرضها السموات والارض وكشبهة المطالبة المادة لهما
فان جرم الارض مقدار محدود ممسوح بالمساحة المعينة فلا يفى بهما او سكانهما وقطانهما الغير المتناهية
وكشبهة مطالبة الغاية والغرض للاعادة وان ليس فيهذه كثيرة اعضال وتقريرها فى الكتب المبسوطة لا
نطيل بذكرها الى غير ذلك المقصد السابع فى شطر من علم الاخلاق وفيه فرائد فريدة فى الايمان والكفر
قد عرف الايمان بالتصديق بما اتى النبى على التحقيق بان علم مجيئه منه بالضرورة من الدين وهو ا
التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر ومعظمه علم التوحيد وقد بدا اى الايمان لسانا
والتصديق باللسان ادنى مراتب الايمان او بدا جنانا تقليدا او برهانا او عيانا اى ما بحسب الجنان
ثلثة اقسام بحسب هذه فالتصديق التقليدى كايمان اكثر العوام والبرهانى كايمان العلماء النظار
اولى الافكار الوارد فى حقهم تفكر ساعة خير من قيام ليلة عبادة سبعين سنة والعيانى كايمان
اهل الشهود وهو كايمان الفراشة المتهافتة على السراج به او الحديدة المحماة النار بها لو شعرت و
الكفر نفى قبيلة الايمان تقابله معه تقابل العدم والقنية وهو كالايمان على افنان جمع فنن
وهو الغصن ويجوز ان يكون جمع فن منها كفر الجحود من بابته الاستنكار ضرورة الدين على استكبار
وعناد ومنها كفر النفاق هو النكر فى الباطن لا فى الظاهر والتهود من اقسام الكفر عكسا للنفاق جلاء
نهو الاقرار فى الباطن والنكر فى الظاهر وعد الاستبداد بالراى معرضا عن طاعة امامه اى امام المستبد
والجهل والفسوق من اقسامه وقد اشرنا بصيغة المجهول الى ان هذه الثلثة ليست من اقسام الكفر
عند اهل الشرع وانما عدها من عد بحسب الباطن عند اهل السلوك فهذا اصطلاح اخر ولا مشاحة
فيه كما يشير اليه ايضا قولنا فليحترز وليحتط السالك وليراقب ايمانه بشنتها وروح معناها وان لم

محدودم

يسمّى بعضها كفرا اى فى ظاهر الشرع لا يثبت فان حسنات الابرار سيّئات المقربين وليس بين المنزلتين اى
الايمان والكفر منزلة وواسطة اثبتها بعض من المعتزلة فان مرتكب الكبائر عنده لا ايمان ولا كفر
بل منزلة بين المنزلتين وليس كذلك فهو عند اهل الشرع لا ينافى الايمان وعند اهل السلوك من
اقسام الكفر بمعنى آخر فريدة فى التوبة وتوبة عمّ مخفف عام وخصّ مخفف خاص واخص فالعمّ
يختص بالذنب اى توبة العوام من الذنوب وخصّها اى الخاص من التوبة يختص بترك الاولى كتوبة
بعض الانبياء عم والاخص هو التوب من توجه بغير حق تعالى شانه قد زكن كتوبة نبينا ص خاتم الانبياء
قال ص انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى كل يوم سبعين مرّة فريدة فى التقوى لتدرج
التوب فى كونها ثلث وكونها عاما وخاصا واخص مراتب التقى من حرمة صلة التقى هذا تقوى
العوام او من حلّ هذا تقوى الخواص او من غير اللقاء اى لقاء الله هذا تقوى الاخصين وكل
عال له مقام السافل مع زيادة فريدة فى الصدق لصدق يكون بالقول ويكون بالقصود بان
يكون ثابتا فى قصد المطلوب ولا ينفسخ عزيمته فى الطلب والفعل اى ويكون بالفعل كالوفاء بالعهود
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ولذا يكذب كذبا فعليا اولا وقوليا ثانيا من هو مستعين
حق تعالى شانه اذ قرئ سورة الفاتحة وقال اياك نستعين على سبيل الحصر وذلك فى كل صلوة
مرّتين ثم اذا المهم جاء فى المبين عنه ابغير الحق تعالى يرى فريدة فى الانابة انابة بالقلب هو ان
توجهها حقا اى الى الحق جل جلاله ويجهد ان لا يخطر غيره ببالة ولذا كان قلب الانسان الكامل هو
باطن بيت الحرام وانابة باللسان ان تفوها بذكره اى يذكر الحق عز اسمه فى خلاء وفى ملاء والانابة
يكون بالاركان ايضا كما قلنا ان تبت ادكانا اى من جهة الاركان تواظب عملا فريدة فى المحاسبة و
المراقبة صونك نفسك عن زلاتك كيلا يقع وحراستك اياها عنها هو المراقبة وحذوها طا
طاعاتك اى محاذاة طاعتك بزلاتك لتعلم ايهما يزيد هو المحاسبة ثم ان زدت معصية على
الطاعة فعليك النكال لوم تداركها بالطاعة وان زدت طاعة على الزلة فقرن طاعتك بنعمة
سبحانه التى اسبغ عليك ظاهرة وباطنة من قواك والائك وما فيها مما اشتملت عليها كتب التشريح

وعرفنا

وغيرها فانهما بالنسبة الى ما لم يصلوا اليها كقطرة ظ في بحر لجي واغذيتك واشربتك واسباب تربيتك
من العلويات والسفليات فانك لا تجد بينهما نسبة لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تعرف
بالتقصير كما قلنا ثم ارجع كليتك اخيرا ائابا واتقا بكرمه بل هي اى الطاعة منهما يمن بنعم انهما في موضع
التعليل بمنته بضم الميم اى استطاعته فلله المنة في هذه ايه اشارة الى قوله تعالى قل لا تمنوا
على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ومن محاسب اى يوجد في اهل السلوك من اهل
الله محاسب مضيف خاطرا الى الاعمال فيحاسب الخواطر الربانية والملكية مع الخواطر الشيطانية
والنفسانية السانحة له في يومه وفي ليلة تداركه وتلافي التقصير اعتراه ونعم كما مر زيد في الاخلاص
وطالب القربة من غير غرض دنيا وعقبى اى بغرض دنيوي واخروي مخلص فيما نحن من الاعمال فالمبتغي
للشهرة من عمله مريض لا مخلص في العمل وكذا طامع الثواب بعمله مستعيض معامل ليس غير المخلص
من الشرك الخفي بريا عن باد بسببه اى بسبب الشرك عبد ابدا خفيا اى خفيا جدا اشارة الى قوله صلعم ان دبيب
الشرك في امتي اخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء ومر زيد في التوكل
توكل هو ان تدع الامر الى مقدر الامور جل وعلا وفي الوصف اشعار بالعلية وتاكيد وحث على التوكل
كما قال العرفاء من اطلع على سر القدر استراح من الطلب والنصب وليس هذا اى كله الامر كله الى مالكه ليس
معناه ان يكف عن العمل وعن الجد والجهد في الخيرات اذ رب هنا للتكثير امور سايط حصل اذ ابى الله
ان يجري الامور الا باسبابها وتلك القواعد ليست قواعد الهية بل مخصصات فعل مقدس عن التقيد و
الحصر وان تجد من اجاد اى اتى بالجد فيكف عن العمل في الهواجس جمع هاجس وهو الخاطر النفساني الذي
فيه حظ للنفس يعني امارة صدق توكلك ان تكف عن العمل بقضاء شهواتك ونيل حظوظك الدنيوية
وتكل الامر الى الله لا ان تخليها وتعم طلبك في البين وتصير متوكلا في ابتغاء الخيرات والكمالات ان تكون
كيسا غير غافل عن مكر النفس عصمنا الله تعالى واياكم منه ومر زيد في الرضا وهجة بما قضى الله تعالى رضا وذو
مقام الرضا بما قضى بقضاء الله تعالى ما انا فيه اغرضا ولا انكار له على شيء كما قال الشيخ نهى في الاشارات
العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من

البتة وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية
اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل اسمى اعظم باب الله في باب الرضا دعى اى سمى به ولا سيما خازن جنة
اللقا ولما قلنا ان صاحب مقام الرضا لا اعتراض ولا انكار له على شيء بيناه بقولنا فقرا على الغنا صبورا
اى صاحب مقام الصبر ارضى وغنا بيان لصاحب الرضا هذا على سبيل التمثيل فكذا يختار الصبور
المرض على الصحة والموت على الحيوة وكل بلاء على رفاهية والجميع عند صاحب الرضا سواسية ونقل عن
عارف عمر سبعين سنة انه لم يقل دائما ليت هذه المدة من عمره لاشياء كائنة مما هو المكروه يا ليت لم
تقع الجملة مفعول لم يقل ولولا اى لم يقل لما ارتفع مما هو المرغوب ان ليته وقع فهذا ايضا مفعول وزين
في التسليم ارجاع ما لنا جميعا من الذوات والصفات والافعال عما هي وجودات كما هو مقتضى توحيد الذات
والصفات والافعال الى قديم بحر بها انه يملك كلا كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال على
سبيل الحصر له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير سمه اى سم بالتسليم ولما كان الاشياء تعرف باضدادها
قلنا من في الانانية صار هالكا واضاف الوجود المنبسط الذي هو نور الحق نعم في السموات والارض الى
القوابل والمهيات ونشئت نظرة الكثرة واهلا عن وحدة ذلك الوجود بما هو شئ النور النور
لكن يغفل عن عاكس بعكوسه المتلونة المختلفة صغرا وكبرا وحصره وملجاه في النار يدعى مالكا مقابل
رضوان خازن الجنة وهو اى التسليم على الرضا والتوكل اما علوه على التوكل فلما قلنا اذ جيئنا
الرب وكيلا اجلالا في التوكل فتوكل تعلقا صحب فهو مالك امر بعده ولكن فوض امره الى الله نعم قد
ليس يخلو ذاك من سوء الادب اذ حسنات الابرار سيئات المقربين دون مسلم فانه لا يملك شيئا واما
علوه على الرضا فلما قلنا وراض كلما يفعل حق على امره طبعه مفعول مقدم اى طبع الراضي فلا يما
ولكن ههنا اى في مقام التسليم الطبع وما له اى للطبع فقد ونفى كل الانانيات الوجود وصفاته
المستهلكة فيه لا هلها هو مالك الملك ترد الا الى الله تصير الامور وههنا مقامات اخر اثرنا
الاختصار لان فيما ذكرنا غنية للسالك والبسط في العمل هنا التي بحالنا من البسط في القول فهاك
اى خذ نظما هو كالجمان بضم الجيم اللؤلؤ المنتظم موشح الغيداء مزينها بالوشاح وهو

اديم عريض مرصع بالجواهر فتشده المراة بين عاتقيها وكشحيها والغيد جمع الاغيد كالبيض جمع
الابيض الكواعب جمع كاعب وهي الجارية حين يبدو ثديها الحكم التي شبهت بهن منظومة
هفو من هفا الفواد اي ذهب في اثر الشيء وطرب والمعنى تذهب بطرب في اثر المنظومة النهى اي
العقول جمع نهية بالضم بالشعف من شعفني حبها اي غشي القلب الحب من فوقه وذلك لان الاذواق
السليمة شديدة الميل الى النظم سيما هو نظم هو اكسية المطالب العالية وحلل حوراء الحكمة
ضنا بن جمع ضنينة اي ما يضن ويبخل بها لشرافتها وبقو ضنا بن الله لطايفة من اوليائه الاسرار
الحكمية فيها تخفى من روضة القدس يعني عالم العقل بريا الريا بتشديد الياء المثناة من تحت
الريح الطيبة وهو متعلق بقولنا انحفا شذاه الشذا قوة ذكاء الريح الطيب فايح وهو عرف سلمى
مفعول مقدم اي رايحها الطيبة عرفا اي انحف من تلك الروضة برايحة تذكرنا واجهة صاحب الروضة
سح عليك بالسين والحاء المهملتين الصب والسيلان من عوق اسحم اي سحاب هطال تشبيه
اخر للمنظومة بالسحاب الفياض بره اي بالسحاب الذي هو تعبير عن المنظومة ادتوى يروى من الماء
واللبن ويروى وارتوى بمعنى بال كاى لذلك البال بلبال هو شدة الهم والوسواس من جانب
الشرق هو عالم العقول والانوار القاهرة بروق هي المطالب العالية التي احتوت عليها المنظومة
او مضت اي لمعت خفية ولم تعترض هضبات الجهل الهضبة الجبل المنبسط على الارض او جبل
من صخرة واحدة او الجبل الطويل منها اي من تلك البروق تسفت اي قلعت ودكت طلعتها اي طلعة
البروق او المنظومة في تلعات جمع التلعة وهي ما ارتفع من الارض البادية وفي الوهاد جمع الوهدة
وهي المنخفضة من الارض وهما تعبير عن المعضلات من المسائل وغيرها الهوادي جمع الهادي بمعنى
المتقدم ومنه هوادي الخيل اوايلها وهادية الحيوان عنقه والمعنى هنا انها الى المطالب التي لها
التقدم والشرف على غيرها هادية فالحمد لله عمت نعماؤه وجمت الاؤه على توفيق اختتامها
ولله نعم من محاسن الثنا سنامها اي اعلى محاسن الثنا وذروتها يوم وتم الكتاب واخر اي

وفيه مراعاة الفصاحة البراعة فصب القلم ختامها كبدوها الغلاغة فهذا المصراع الاخير مادة
تاريخ الشروع في تاليف المنظومة وهو اربعون وماتان بعد الالف وقد فرغ المؤلف الفقير
من تسويد هذا الشرح في يوم الجمعة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة ١٢٦١
واحد وستين ومائتين بعد الالف ختم الله لنا ولاخواننا المؤمنين بالحسنى وجعل عاقبة
امورنا خيرا بمحمد واله الطاهرين

[illegible]

يحتج الناس

... الله ... كل واحد

... أكبر ... عجب ... رحمة

... ربا

... الله ...

كل ... خاص ... زيادة

... النقص ...

نفع الدرجة زيادة دفع النقص ...

محمد ...

... نقص كان ... [illegible]